ROGER VERNEAUX

LECCIONES SOBRE EXISTENCIALISMO

KIERKEGAARD - HUSSERL - HEIDEGGER
SARTRE - MARCEL



CLUB DE LECTORES

AVENIDA DE MAYO 624

BUENOS AIRES

Unica versión autorizada del original frances:
Leçons sur L'Existencialisme et ses formes principales

Editado bajo la dirección de
Juan Manuel Fontenla

Tradujo y anotó: María Mercedes Bergadá

ISBN 950-9034-29-8

IMPRESO EN LA ARGENTINA
PRINTED IN ARGENTINA

PREFACIO

Las páginas que siguen contienen lo esencial de cinco conferencias públicas.

Su origen basta sin duda para explicar su carácter; ¿bastará asimismo para justificarlo, o siquiera solamente para excusarlo? Queda abierto este interrogante.

Sea cual fuere la respuesta, debe quedar bien entendido que no ha de esperarse hallar aquí gran aparato técnico, ni aun siquiera un estudio profundo de las ideas. El existencialismo es un movimiento de ideas sumamente complejo y a menudo muy oscuro. Dar una que otra visión clara —simplificada, pues, y aun simplista, mas no por ello falsa— ha sido la misión que nos propusimos, y no va más allá nuestra ambición.

Al menos bajo un aspecto, pues no se esperaba de nosotros una mera exposición, puramente objetiva e histórica, de los temas principales de la filosofía

nueva; se esperaba algo más: una toma de posición, una crítica. Este ensayo de juicio constituye la última parte de nuestro trabajo; y obvio es decir que es, a nuestros ojos, lo principal. Parecerá, este juicio, tan rápido y superficial como la exposición que lo precede; lo cual, por otra parte, no ha de extrañar. Pero si aun así es justo, no dejará de ser útil a la Filosofía, y a la Verdad misma.

INTRODUCCIÓN

I. La filosofía y la moda

Hoy ya se puede hablar de existencialismo sin riesgo próximo de caer en el ridículo. No ocurría así hace un año o dos. En París —no sé si en otros sitios ocurriría lo mismo— el esnobismo había llegado a un punto muy pocas veces alcanzado en materia literaria; menos aún en materia filosófica. El existencialismo, al menos bajo su forma más provocativa, era el manjar predilecto de un público deslumbrado. No se lo podía nombrar sin sonreír y hacer sonreír, y esa sola mención bastaba para exasperar a los filósofos de oficio. Pero la moda pronto pasa, afortunadamente.

Hemos de reconocer que tal fenómeno no es inédito. En todos los tiempos ha habido modas filosófico-literarias, y sin duda las habrá siempre, pues la moda es un fenómeno social que hunde sus raíces en lo más profundo de la naturaleza humana, y por otra parte no todos los filósofos son, como a veces se cree, pensadores encerrados bajo campana neumática, sin importancia práctica. Más de uno de ellos sabe hacerse oír por el gran público, y su pensamiento halla eco en las almas, para el bien o para el mal.

Ya en la remota antigüedad hubo filosofía que conoció la moda. Cuando Gorgias, Protágoras u otro

de los grandes sofistas ambulantes del siglo V a. C. llegaba a una ciudad helena, ya su fama le había precedido; la juventud se precipitaba en masa a escucharlo. Platón nos ha dejado, en sus primeros *Diálogos*, un cuadro encantador, si bien irónico y no exento de intención vengativa, de esa excitación colectiva que hizo de Gorgias un personaje espectable y además riquísimo, pues sus lecciones se pagaban muy caras. Toda una generación fué desquiciada por la sofística.

En el siglo XII la enseñanza de Abelardo conoció un éxito extraordinario. Todo el mundo estudiantil de Europa se volcaba en París para oírlo, y, no habiendo aula suficientemente grande para contener tal multitud, el maestro enseñaba al aire libre. Descartes, en el siglo XVII, fué también objeto de tal entusiasmo, más discreto, sin duda, pero no menos difundido. Molière nos muestra a las Preciosas en sus salones, convertidas para el caso en *Femmes Savantes*, disertando en manera docta, pero muy femenina, sobre la física cartesiana. Aun el mismo Kant —¡y Dios sabe si hubo ingenio bárbaro, escolástico e híspido como el del de Koenigsberg!— tuvo a fines del siglo XVIII su hora de celebridad. Mme. de Staël nos refiere en su libro *De l'Allemagne* que la *Crítica de la Razón Pura* permaneció ignorada durante algún tiempo; pero cuando por fin —dice ella— fueron descubiertos los tesoros de ideas que encierra esta obra, produjo tal sensación en Alemania que todo lo que allí se ha hecho después, en literatura, en arte y

en ciencia lo mismo que en filosofía, procede del impulso por ella dado. Hay, quizá, exageración en esto; sea como fuere, la historia nos da testimonio de que los salones berlineses se apasionaron, en un momento dado, por los "juicios sintéticos *a priori*".

Más cercanos a nosotros, Bergson y Freud tuvieron su hora de éxito mundano, el uno en la primera década del siglo, el otro en la segunda. La sala del *Collège de France* donde Bergson daba sus conferencias se veía invadida, con muchas horas de anticipación, por un público ávido de oír al maestro. Se cuenta que dos norteamericanas atravesaron el océano expresamente para venir a oírlo; llegadas en el mes de agosto, no se pudo hacer otra cosa que mostrarles la sala vacía; pero "no habiendo podido oír al profesor Bergson, les fué de algún consuelo el haber visto al menos la sala donde otros le habían oído". En cuanto a Freud, si su éxito personal no fué tan deslumbrante, en cambio sus ideas, y aun sus mismas expresiones, reinaron en cierto momento sobre la literatura y los salones franceses, e influyen aún hoy en la literatura y el cine americanos.

Indudablemente, hay en estos movimientos mucho de mundanidad vana. Pero no todo es mundanidad. Reflexionemos un instante acerca de las condiciones que una filosofía debe llenar para estar de moda. Es preciso, ante todo, que sea *nueva*, pues a los ojos del mundo no cuenta tanto la verdad como la originalidad. Que sea, pues, atrevida —lo cual es casi la misma cosa—, insatisfecha, revolucionaria, y —di-

gámoslo en un sentido amplio— hasta *escandalosa.* Un elemento de escándalo, en efecto, bajo una u otra forma, parece muy útil, si no indispensable, para triunfar: rozar la herejía en una sociedad cristiana, o la inmoralidad en un ambiente puritano, atropellar los prejuicios reinantes, contradecir las ideas recibidas, son otras tantas garantías de éxito. Por lo demás, una cierta *oscuridad* también sienta bien, pues por el hecho de que un pensamiento profundo suele ser oscuro, se llega fácilmente a creer que todo pensamiento oscuro es profundo. El mundo sin duda no penetra en el dominio técnico de las ideas; no se toma tal molestia. Pero gusta de la impresión de oscuridad como "ersatz" de la profundidad. Y los mismos franceses, formados, según se dice, por Descartes en el amor de las ideas claras, y ligeros por temperamento, no están exentos de esta desgracia.

Son éstos aspectos parciales. No son despreciables, sin duda, pero sería erróneo no ver más que ellos. La moda implica asimismo un elemento de grandeza y de autenticidad, en el hecho de que revela *un pensamiento acorde con su tiempo.* Adhiriéndose a determinada filosofía, muestra que esa filosofía aporta una forma, una fórmula, a los sentimientos confusos del publico, una solución a las inquietudes y a los problemas del momento. Esto es, en cierto sentido, terriblemente peligroso, pues equivale a introducir en el dominio del pensamiento una especie de sufragio universal y a reemplazar la verdad por el número. Y una suma de errores, por grande que sea, no hace una

verdad; solamente multiplica el error. Pero así y todo, nadie vive solo y para sí propio. La soledad moral e intelectual —ser el único de su parecer— es una de las mayores pruebas que un hombre puede afrontar. Por ende el éxito de una filosofía denota en ella una cualidad humana, un valor de universalidad, que muy bien puede ser una forma de la verdad.

Hay algo de todo esto en el caso del existencialismo: pequeñeces y grandeza, escoria y oro puro. En cualquier hipótesis, es bastante normal que una filosofía del absurdo se halle en consonancia con un mundo absurdo, una filosofía de la desesperación con un mundo desesperado, una filosofía de la angustia con un mundo angustiado. Hay en ello como una trasposición, una profundización, un endurecimiento del *romanticismo,* que no deja de tener su seducción para las almas románticas. ¿Y quién no lo es, más o menos? ¿Quién no se complace, llegado el caso, en su infortunio y en su fracaso?, ¿quién no se envuelve noblemente, como en un ropaje, en sus sufrimientos y en su inquietud?

Pero a nuestros ojos, es el peor de los males encerrar al hombre en su desesperación, su angustia y su absurdo mediante una metafísica que pretende fundar y justificar por principio el pesimismo, que pretende demostrar que el absurdo es la "condición humana", es decir, que las cosas no pueden ser de otro modo. A riesgo de no ser escuchados, pero con el deseo y la esperanza de serlo, predicaremos la esperanza. No, por cierto, un optimismo artificial que

cierre los ojos a la evidencia y niegue la realidad del mal, sino una esperanza viril, sin ilusiones y sin embargo indefectible. Si el mundo es absurdo... pues ¡bien, hay que volverlo razonable! Al menos intentarlo. Quizá, después de todo, la metafísica del absurdo no es sino un mito desesperante.

Cuando alguien está en plena pesadilla, hace mil esfuerzos para escapar al horror, pero es en el seno de la pesadilla donde se agita, y lejos de escapar al horror se hunde en él en proporción directa a sus esfuerzos por salir, pues la imaginación se sobreexcita. El remedio único, pero radical, es *despertarse*.

Es menester, pues, un *sobresalto*, pero no *en* sino *del* existencialismo.

II. El péndulo filosófico

No solamente hay modas en filosofía; hay también corrientes, lo cual es mucho más profundo e importante. La moda es un fenómeno social, y quizá aun más mundano que social, muy fugaz y puramente exterior. Consiste en que el público *acuse recibo,* por así decirlo, de una filosofía que se arroja a su voracidad. Pero esta filosofía ha debido ser creada, antes de ser publicada; ha debido ser concebida por alguien. Y es a este nivel, en el plano de la inteligencia y del pensamiento, donde se sitúan las corrientes filosóficas.

No se trata solamente de los gustos y las preferencias personales del filósofo. Sin duda es inevitable que la individualidad toda del pensador, y hasta su mismo físico, influyan sobre su pensamiento. Pero todo filósofo digno de este nombre se esfuerza por liberarse lo más que puede de tales contingencias, por hacerse imparcial, no pensar y no hablar sino según las exigencias de la verdad. Hay así una conjugación o conjunción, en el filósofo, entre un elemento personal, o subjetivo, y un elemento objetivo, impersonal. De donde se sigue que la filosofía se halla orientada en un sentido o en otro por una especie de elección en la que participa todo el hombre; pero esta orientación sólo tiene valor filosófico en la medida en que es de orden intelectual.

Ahora bien, la filosofía moderna, desde hace tres

siglos, se halla dividida entre dos corrientes principales, que se pueden denominar, para abreviar, el *racionalismo* y el *empirismo*. Son éstos términos escolares: sólo los utilizamos aquí pidiendo disculpas, pues, dejada de lado la pedantería, siempre algo ridícula, tales términos han sido casi vaciados de su contenido por el abuso que de ellos hacen los manuales. Para quien los entiende, empero, son plenos de sentido y aun de humanidad.

El racionalismo, definámoslo sumariamente como la tendencia a privilegiar y sobreestimar el papel de la razón en el conocimiento; o si se quiere, acentuando los rasgos, como la pretensión de comprenderlo todo y explicarlo todo mediante la razón. El empirismo es la tendencia exactamente inversa: recusando a la razón, se adhiere a la sola experiencia, y limita su ambición a describir los hechos tales como son, según y a medida que se nos presentan. El racionalismo —podría también decirse— se nutre de abstracciones y de razonamientos; el empirismo los desprecia, y sólo estima lo concreto, lo inmediato.

El drama del pensamiento moderno se cifra en oscilar continuamente entre estas dos tendencias sin llegar a hallar su equilibrio. Este movimiento pendular comienza con Descartes. Si se busca su causa, se la encontrará, creemos, en la decisión que tomó de separar enteramente la filosofía de la fe. No porque la fe deba intervenir en el trabajo filosófico, pues se trata de dos "órdenes" diferentes; sino porque solamente la fe, siendo trascendente, puede guiar al pen-

samiento humano por entre los escollos que lo acechan. Como la estrella polar guía al navío, sin por ello eximir al piloto de que sepa su oficio y realice los actos necesarios. Es éste todo el problema de la filosofía cristiana, y no podemos hacer aquí otra cosa que rozarlo al pasar. Digamos simplemente que la fe preserva a la filosofía, aun dentro de su orden mismo, de los errores, ya que no siempre de los pasos en falso.

Obvio es decir que también antes de Descartes, durante toda la Edad Media, el pensamiento filosófico siguió corrientes diversas: hecho inevitable, y, por lo demás, prueba de vitalidad. Estas corrientes, podemos en resumen reducirlas a dos: una *platónica,* cuyo maestro es San Agustín, y otra *aristotélica,* cuyo maestro es Santo Tomás. Y hasta es posible hallar en la historia de la filosofía medieval una especie de oscilación entre estas dos corrientes. Sólo que estos diversos movimientos de pensamiento tenían de común el ser cristianos, de manera que la amplitud de la oscilación se hallaba moderada por la fe: no se volvía a poner todo en tela de juicio a cada oscilación del péndulo.

Descartes, al decretar la autonomía completa de la filosofía, la privó de ese estabilizador que es la Revelación. Comienza entonces un juego de sube y baja, que todavía hoy continúa, entre el orgullo y la desesperación de la razón. Tan pronto la filosofía se cree capaz de comprenderlo todo, y construye sistemas que pretenden racionalizar el universo entero; tan pronto, comprobando el fracaso, empero bien pre-

visible, de sus ambiciones, pierde ánimo, renuncia a usar de la razón y se confina en la experiencia. Pero cansa pronto constatar hechos que no se comprenden; la exigencia de una explicación racional está demasiado profundamente arraigada en el hombre para que pueda ser mortificada durante mucho tiempo; y así, una vez pasada la crisis de desaliento, la filosofía vuelve a levantar soberbios sistemas. Círculo verdaderamente infernal, del cual, una vez que se ha entrado, es imposible escapar.

Esta visión es un poco simplista. La historia no presenta una sucesión regular, y como mecánica, de filosofías racionalistas y filosofías empiristas. Para no citar sino un ejemplo, en Francia, entre 1900 y 1940, las dos tendencias se hallaban representadas simultáneamente: el racionalismo se encarnaba en Brunschvicg, el empirismo en Bergson. Lo cual no impide que esta clasificación, por sumaria que sea, resulte verdadera y aclare muchas cosas.

Aclara en particular las fuentes y la naturaleza de la filosofía llamada existencial. Pues no pienso traicionar al existencialismo, empobrecerlo ni caricaturizarlo, sino al contrario destacar su esencia, y aun su quintaesencia, al presentarlo como *una reacción contra el racionalismo* en general, y más precisamente, una reacción contra el racionalismo absoluto tal como apareció en Hegel. A mi entender, esta oposición a Hegel caracteriza al existencialismo; lo define, en el sentido más propio y fuerte de la palabra, a tal punto que se podrían deducir de ahí sus rasgos principales.

Sólo que, para hacerlo, evidentemente sería menester haber antes comprendido a Hegel, cosa que no es del todo fácil.

Por el momento, observemos solamente esto. El hegelianismo es la filosofía más racionalista que jamás haya existido. La más sistemática, la más ambiciosa, la más orgullosa de las filosofías. Hegel, en efecto, se lisonjeaba de haber construído un sistema de ideas donde *todo,* absolutamente todo, era encarado y —lo que es mejor aún— explicado por la virtud de la famosa dialéctica en tres tiempos: tesis, antítesis y síntesis. El existencialismo es en cierta manera un grito de protesta lanzado por el hombre contra esta pretensión. "Podréis decir todo lo que queráis: *yo* no soy una fase lógica de vuestro sistema. Existo, soy libre. Soy yo, un individuo y no un concepto. Ninguna idea abstracta puede expresar mi personalidad, definir mi pasado, mi presente, ni, sobre todo, mi porvenir, agotar mis virtualidades. Ningún razonamiento puede explicarme, mi yo, mi vida, las elecciones que hago, mi nacimiento, mi muerte. Por consiguiente, lo mejor que puede hacer la filosofía es abandonar sus locas pretensiones de racionalizar el universo, concentrar su atención sobre el hombre y *describir la existencia humana* tal como ella es. Esto solo importa, el resto es vano". Así, poco más o menos, hablaba Kierkegaard, el fundador de la Escuela.

Quizá pensaréis: todo eso parece muy justo, ¿dónde está el mal, dónde el error? A lo cual respondo: rebelarse contra Hegel: pan bendito; el existencia-

lismo re-descubre así, con el sudor de su frente, una verdad profunda: *el misterio de la existencia,* y especialmente de la existencia humana. Pero al mismo tiempo abandona una verdad no menos profunda que se hallaba en Hegel, a saber: que *el ser es inteligible,* y que la misión del filósofo es tratar de comprenderlo.

Así las cosas, no habría motivo para asombrarse si, de aquí a diez años, una nueva ola de racionalismo se precipitara sobre el mundo occidental. La oscilación del péndulo se nos presenta como ineludible —al menos en las regiones infernales en que se ha encerrado el pensamiento moderno—. Pero ninguno se "condena" sino queriéndolo.

III. Genealogía del existencialismo

Algo de historia, una cierta cultura histórica, mejor dicho, no sienta mal al filósofo. Sin duda la erudición puede sofocar al espíritu: muchos de los que se dicen filósofos no son *más que* historiadores; explican y comentan el pensamiento de los demás con una imparcialidad meritoria quizá, pero indudablemente mortal. Pero, si uno no dispone de un cierto bagaje, aunque sea ligero, de erudición; si no ha adquirido esos conocimientos y esas perspectivas que sólo la historia puede dar, se hallará, frente a las doctrinas filosóficas contemporáneas, como un niño recién nacido, abriendo grandes ojos asombrados sobre el mundo extraño y tan desconcertante de las ideas.

En el caso particular del tema que nos ocupa, sería infantil creer que la filosofía llamada existencialista es un producto de generación espontánea, que nació de la nada y apareció ya toda formada en la década del 40, en Francia. A decir verdad, el existencialismo se remonta a los orígenes de la humanidad. Es un movimiento de ideas *religioso* en su fondo, sólo que laicizado en nuestros días como muchas otras cosas; es, para decirlo todo, una de esas "ideas cristianas que se han vuelto locas", según la frase de Chesterton, que llenan el mundo y que le hacen morir.

A riesgo, en efecto, de sorprender o, lo que es peor, de escandalizar, diré que la fuente remota, *pri-*

mera, de la corriente existencialista, aun bajo la forma atea que el existencialismo reviste en un Sartre, no es otra que la Biblia. En el Antiguo Testamento Abraham y Job, caballeros de la fe; el *Eclesiastés* y el *Cantar,* libros verdaderamente "sapienciales" que iluminan el sentido de la vida y del amor; Moisés y los Profetas, heraldos del Dios que han visto —en el Nuevo Testamento Nuestro Señor Jesucristo mismo, el Maestro por excelencia de la Buena Nueva, y San Juan y San Pablo, sus testigos—; todos, en un sentido amplio, sin duda, no por ello menos verdadero y profundo, son existencialistas.

Pero no son filósofos, se dirá. Justamente. Son existencialistas precisamente porque no hacen filosofía. No especulan sobre la naturaleza de las cosas, el valor del conocimiento, las categorías, las esencias y los posibles. No intentan demostrar cosa alguna, ni siquiera la existencia de Dios. No forjan conceptos claros y distintos. No construyen sistemas racionales. ¿Qué es lo que hacen, pues? *Dan testimonio* de lo que han visto. Colocan en el centro de sus preocupaciones al hombre en sus relaciones con Dios. Traen una "doctrina de la existencia", es decir, un conjunto de verdades concretas, históricas, sobre el origen, la condición presente y el destino del hombre: el hombre creado por Dios a su imagen y semejanza; el hombre pecador, condenado al infortunio y a la muerte a consecuencia de su pecado; el hombre, empero, amado siempre personalmente por Dios, redimido por la sangre

del Verbo encarnado, llamado a la vida eterna y a la felicidad del Cielo.

Es un *mensaje de vida*: se trata de ser cristiano —o más bien, de llegar a serlo, pues aun en caso de que lo seamos, nunca lo somos lo bastante—; de entrar, merced a Dios, en relación personal, en comunicación con Dios; de salvar nuestra alma adhiriéndonos a Cristo. No es en manera alguna una *especulación abstracta*, un saber desinteresado, una técnica racional. San Pablo llega hasta a maldecir la filosofía, oponiéndole "la locura de la Cruz".

Ésta es la fuente del existencialismo. Hay en la Escritura Santa, digamos, un "espíritu" en el cual comunican todos los creyentes y que signa profundamente a todo pensador cristiano, pues no es ya posible, después de Cristo, seguir pensando exactamente como antes. Pero los rasgos de este espíritu son más acentuados en algunos. Aquel, entre los doctores de la Iglesia, que recoge lo más puro de esta herencia es sin duda San Agustín.

San Agustín es filósofo y teólogo; no será de él de quien se pueda esperar desprecio alguno de la razón, pues ésta es a sus ojos un don precioso del Creador, luz en nosotros del Verbo mismo. Sin embargo, hay en él cantidad de rasgos característicos del existencialismo. Veamos sólo tres, para abreviar.

En primer lugar esa fórmula que es en cierta manera su divisa: *Noverim me, noverim Te*, "Que me conozca y Te conozca". "Y ¿qué más? Nada más". Todo lo demás, en efecto, el conocimiento y la expli-

cación de las cosas, la ciencia y la posesión del universo —"¿para qué sirve al hombre, si al cabo pierde su alma?" proclamaba ya el Evangelio— "no es más que paja", dirá Santo Tomás, en comparación con ese conocimiento primordial, esencial, necesario y suficiente: yo y Dios, "yo y mi Creador" (Newman), conocimiento que se expande en amor y en comunión de ser, por donde el hombre es salvado al par que Dios es glorificado.

En esta perspectiva, no ha de asombrar —al contrario, es lo más normal— que la obra maestra de San Agustín haya tomado la forma de *Confesiones.* Un hombre cuenta sus experiencias tales como las ha vivido, el itinerario de su alma hacia Dios, del paganismo a la fe y a la contemplación mística, de la caída a la santidad. Es un mensaje personal que Agustín dirige a sus hermanos. Cada uno saca de él el provecho que puede; pero nadie puede tomar contacto con esta alma ardiente sin quedar "edificado", en el sentido fuerte en que San Pablo emplea este término. Pero si hay algo evidente, ello es que las *Confesiones* no tienen nada de común con una *Suma,* un tratado, un sistema; son exactamente su antítesis.

El tema de la inquietud humana se inserta, pues, en ellas de una manera absolutamente natural. Está expresado en la célebre fórmula: *Irrequietum est cor nostrum donec requiescat in Te,* nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Dios. Hablando en un sentido amplio, esta frase resume el libro todo de las *Confesiones,* pues la inquietud es el resorte, o el mo-

tor, del largo itinerario que ellas describen. Y expresa asimismo uno de los rasgos más profundos de la condición humana: el estado de infelicidad y la angustia irremediable del hombre sin Dios, pues sólo el Bien puede colmar nuestro deseo infinito de dicha; y también la inquietud misma del cristiano, que posee ciertamente a su Dios por la gracia, pero puede en cualquier momento perderlo por el pecado, y que, aunque no lo pierda, sólo en el Cielo gozará de su presencia beatificante. Hay allí, en germen y algo más que en germen, una de las tesis más características del existencialismo contemporáneo.

El pensamiento cristiano, en el transcurso de la Edad Media y hasta nuestros días, jamás ha olvidado estas grandes verdades. Ha permanecido fiel al espíritu de las Sagradas Escrituras, al pensamiento mismo de San Agustín, y el racionalismo jamás tuvo en él derecho de ciudadanía, porque es enemigo jurado de la fe. Por ello Maritain está perfectamente fundado cuando sostiene que aun el mismo Santo Tomás de Aquino, con todo su arsenal de conceptos aristotélicos deliberadamente adoptados para constituir la teología como ciencia —y me atreveré a decir: a pesar de sus *Sumas*—, es existencialista.

Me parece, no obstante, que es la corriente agustiniana la que representa, como es lo normal, dentro de la Iglesia el pensamiento existencialista. Y para no citar más que dos nombres, cercanos a nosotros, Pascal y Maurice Blondel me parecen los precursores directos en Francia de este movimiento que se desarro-

lla ante nuestros ojos. Uno y otro, en efecto, beben su inspiración en la misma fuente. El uno por los relámpagos discontinuos de su genio, y el otro por un análisis conducido metódicamente, tienden al mismo fin: revelar al hombre el enigma de su naturaleza y el secreto de su existencia. Pues "embarcado" en la vida sin haberlo querido, cada uno es sin embargo responsable de sí mismo; por otra parte, todo hombre busca con todas sus fuerzas la dicha, pero ninguno la halla; y además, está la muerte ineluctable. ¿Cuál es, pues, el sentido de la existencia humana? Contra este enigma, terriblemente concreto, dirigen ambos maestros sus esfuerzos. En lo cual son existencialistas. Hasta puede decirse con toda verdad que ninguno de los temas que actualmente explota la Escuela existencialista están esbozados ya en los *Pensamientos.*

Llegados a este punto, podemos quizá arriesgarnos a una definición amplia del existencialismo. De buena gana daríamos este nombre a todo esfuerzo de *pensamiento concreto* y descriptivo *centrado sobre el hombre,* por oposición al pensamiento abstracto, a la filosofía racional, que procede por lógica, construye un sistema de ideas y engloba al universo entero en su esfuerzo de explicación. Podemos precisar todavía un poco más. El pensamiento racional no se desinteresa del hombre, ciertamente; sólo que lo enfoca más bien como un elemento del mundo y desde un punto de vista "objetivo", mientras que el pensamiento existencial se aferra principalmente, o aun exclusivamente, al

hombre, y trata de penetrar su *subjetividad,* su individualidad, su existencia.

Sin duda no ha habido jamás, ni puede haberlo, un existencialismo *puro,* absoluto; como tampoco un racionalismo absolutamente *absoluto.* En Hegel mismo, la experiencia tiene su papel, por mínimo o disimulado que sea; y a la inversa, nuestros existencialistas manejan la abstracción y la dialéctica con una rara virtuosidad. No es seguro, por lo demás, que la expresión *filosofía existencialista* no sea intrínsecamente contradictoria: ¿qué puede hacer un existencialista convencido, sino *callarse y existir*? No puede, pues tratarse más que de corrientes, o de *tendencias.* Y para decir las cosas con claridad, a mi parecer la Sagrada Escritura no solamente es la *fuente* primitiva, sino también el *tipo* único y perfecto, pero no por ello puro o absoluto, de la actitud existencialista.

Y citaría en apoyo de mi opinión la altiva frase de uno de los primeros Padres de la Iglesia latina, Minucio Félix, apologista del siglo II: *Non magna loquimur, sed vivimus;* no decimos cosas grandes, las vivimos.

IV. Fortuna de la Escuela

Todavía estamos, evidentemente, muy lejos de poder hacer un balance. Como Escuela propiamente dicha, distinta por lo tanto del pensamiento cristiano en general y de la corriente agustiniana en particular, el existencialismo nace en Dinamarca en la primera mitad del siglo XIX. Su padre es Kierkegaard. En ese momento —hagámoslo notar en seguida— es todavía un pensamiento profundamente religioso; se inserta en los cuadros de la teología protestante, pero sus rasgos originales se dibujan y se acentúan por reacción contra Hegel.

Jamás se encarecerá lo bastante el mal que ha hecho Hegel a la filosofía, y más generalmente al pensamiento y aun a la civilización occidentales, por su racionalismo intemperante. Los perjuicios son equivalentes, ya sea que discípulos tardíos prolonguen su esfuerzo por el idealismo absoluto y el evolucionismo, ya sea que adversarios —que están y siguen estando, mal que les pese, marcados por el maestro— le opongan con Marx el *materialismo dialéctico* o con Kierkegaard el *existencialismo*.

En cualquier caso, puede decirse que Kierkegaard *funda* la Escuela existencialista en sentido de que aporta el fondo, los principios, las ideas de las cuales vivirán sus sucesores: en pocas palabras, una *doctrina de la existencia* (humana). Pero falta mucho para que

la obra de Kierkegaard sea una *filosofía.* Antes bien, es todo lo que se quiera menos una filosofía: una obra a la vez literaria y teológica, moral, psicológica, estética, metafísica y mística. Hay ciertamente en Kierkegaard intuiciones metafísicas penetrantes, profundas; pero ellas se hallan sumergidas, por decirlo así, en el oleaje de un torrente enorme de palabras y de sentimientos; y aun allí donde emergen, permanecen en estado de intuiciones brutas, no se desarrollan en análisis disciplinados.

Para tener una filosofía existencialista hay que esperar a que un sabio profesor alemán, Husserl, traiga al mundo, en la primera década del siglo XX, la *fenomenología.* Husserl mismo no es en manera alguna existencialista; procede de una corriente de ideas muy diferente, y aun puede decirse contradictoria; en otras palabras, racionalista; es en los grandes rasgos digamos, heredero de Descartes y de Kant. Pero desde nuestro punto de vista lo importante no es tanto la doctrina y sus investigaciones. Y en cuanto a este aspecto, Husserl profesa una especie de empirismo bastante original. Para él todo el esfuerzo filosófico consiste en *describir* exactamente *los fenómenos* tales como aparecen a la conciencia. No autoriza deducción ni interpretación alguna; la filosofía debe encerrarse en *lo inmediato.*

Este método ha permitido dar una *forma filosófica* a las intuiciones de Kierkegaard. De suerte que en el punto y momento precisos en que se opera la unión entre la doctrina de la existencia brotada de

Kierkegaard y el método fenomenológico nacido de Husserl, reunidos forma y fondo surge la Escuela existencialista.

Claro está que todo esto no es más que una abstracción. Una Escuela no existe "en sí y por sí", como diría Platón, separadamente de los maestros que piensan, hablan y escriben, cada uno de ellos según su manera única y estrictamente original. Desde el momento en que se intenta aprisionar más de cerca la Escuela existencialista, ésta se desmenuza, por decirlo así, como en seguida veremos. Pero, aunque esta denominación de Escuela existencialista no sea más que una abstracción, es cómoda; aún más, tiene cierto fundamento en la realidad, vale decir, tiene algo de verdad. Y ésta verdad consiste en que hay efectivamente una filosofía existencialista, o mejor ciertos rasgos comunes a los diversos filósofos existencialistas.

¿Cuáles son? Esos mismos que ya hemos señalado, pero rígidos y tecnificados. En el aspecto negativo: *rechazo* del pensamiento abstracto, lógico, objetivo; *rechazo* de todo sistema racional que trate de explicar el universo. En el aspecto positivo: en cuanto al *objeto,* la existencia humana en su realidad concreta; en cuanto al *método,* la experiencia inmediata que se despliega en una descripción analítica.

Con relación al existencialismo escriturario y agustiniano, la tecnicidad de la Escuela moderna parece cosa secundaria; puede ser considerada como un desarrollo normal. El punto de ruptura se halla en el endurecimiento de la actitud intelectual, que se pone

de manifiesto plenamente en los rasgos negativos. Hay mucha diferencia, en efecto, entre no *hacer* una cosa, simplemente, y *rehusar hacer* esa cosa, formalmente. Jamás un filósofo católico rechazará a la razón, que es a sus ojos la imagen más pura de Dios que lleva en sí; jamás se desinteresará del mundo, hacia el cual abriga sentimientos fraternos, porque es a sus ojos la obra de Dios, como lo es él mismo. No se debe a un puro azar el que la Escuela existencialista haya nacido en un clima protestante y a continuación de una serie ya larga de filosofías empiristas. El endurecimiento que la caracteriza es una tara originaria.

Dicho esto, si tratamos de aprisionar un poco más estrechamente la realidad que corresponde al concepto de Escuela existencialista, veremos que se desmenuza, se hace pedazos entre los dedos. Lo cual significa que no se puede evitar el distinguir en su seno corrientes, o si se quiere subcorrientes, pues la Escuela es un *género* que contiene en potencia una multiplicidad de *especies*. En una primera aproximación señalaremos dos. Elección que no deja de ser arbitraria; pero toda clasificación supone algo de arbitrariedad, y la presente nos parece no solamente posible, sino fundada y casi impuesta por la historia.

Hay, pues, dos tendencias principales en el existencialismo contemporáneo. Brevemente, se las caracterizaría bastante bien por los adjetivos de *derecha* e *izquierda*, como es clásico hacerlo para las filosofías derivadas de Hegel, purgando estos términos, como es obvio advertirlo, de toda resonancia política. Se po-

dría todavía, y mejor quizá desde un cierto punto de vista, adoptar una sutil distinción verbal puesta en circulación, con mil otras más, por uno de los maestros alemanes, Heidegger: la distinción entre filosofía *existencial* y filosofía *existentiva*[1]. La primera es de izquierda, la segunda de derecha. Hay que confesar que el idioma mismo soporta mal tales extravagancias. Pero, aun rehusándonos enérgicamente a emplear los vocablos de filosofía "existentiva" y de "existentivismo", nos resultaría ventajoso, creemos, reservar el nombre de *existencialismo*, o de filosofía *existencialista*, para la *izquierda* del movimiento, y llamar a la *derecha* filosofía *existentiva* o *de la existencia*. En última instancia, las palabras poco importan; lo esencial es saber en qué se diferencian las dos tendencias.

Se oponen en cantidad de puntos, tanto metodológicos cuanto doctrinales. Pero hay, me parece, un punto de divergencia verdaderamente central, único aun en el sentido de que todas las otras diferencias resultan de él o, lo que viene a ser lo mismo, van a parar en él: la posición adoptada con relación a Dios. La filosofía *existencialista* es *atea;* la filosofía de la *existencia* es cristiana, o al menos *teísta*. Bien se com-

[1] En el original francés, Verneaux llama a la primera "existen*tiale*" y a la segunda "existen*tielle*". No prestándose el castellano para este juego de sufijos, hemos creído reemplazarlo ventajosamente, y con total fidelidad al pensamiento del autor, con la distinción heideggeriana entre existen*cial* y existen*tiva* o *de la* existencia, correspondiendo esta última a las filosofías "de derecha" como la de Marcel y la de Jaspers, llamada esta última por su mismo autor "*Existenzphilosophie*". (M. M. B.).

prende, sin que sea necesario insistir, que las perspectivas cambian radicalmente, en lo que concierne al hombre y su existencia, según que se lo considere *solo*, en un espléndido o más bien horrible aislamiento, o en una relación, entrañada en el sentido propio de la palabra *religión*, con Dios. En una perspectiva atea, el absurdo reina y el pesimismo extiende su sombra por todo. En una perspectiva teísta, el absurdo puro y total está excluído de entrada, y si no por eso reina un optimismo sereno, al menos el pesimismo absoluto queda exorcizado.

Que la filosofía *existencialista* haya suscitado la moda, y monopolizado la atención pública, no es sino muy natural: su mismo ateísmo le era prenda segura de éxito. Pero nadie tiene derecho a ignorar que con ella coexiste otra tendencia —brotada como ella de Kierkegaard, pero indiscutiblemente más fiel al espíritu del fundador —que en el recinto mismo de la experiencia humana integralmente vivida encuentra a Dios.

La izquierda del existencialismo tiene por jefes en Alemania a Heidegger y en Francia a Jean Paul Sartre, que depende estrechamente de aquél. La derecha está representada en Alemania por Karl Jaspers, en Francia por Gabriel Marcel, espíritus emparentados entre sí, pero cuya evolución ha sido independiente. Quizá no sea del todo inútil precisar a continuación algunos datos cronológicos. La obra fundamental de Gabriel Marcel, el *Journal Métaphysique* (Diario Metafísico), apareció en 1927, el mismo año que la obra fun-

damental de Heidegger, *Sein und Zeit* (Ser y Tiempo). La de Karl Jaspers, titulada *Philosophie* (Filosofía), es de 1933; y la de Jean-Paul Sartre, *L'Etre et le Néant* (El Ser y la Nada), de 1942.

Habiendo desbrozado así el terreno, y habiendo trazado una que otra gran avenida en la selva intrincada de las ideas, es hora de entrar en materia. Si hasta aquí hemos mezclado sin excesivo escrúpulo la exposición y la crítica, en adelante debemos munirnos de esa "simpatía metodológica" que es indispensable al historiador para *comprender* las doctrinas, y que es la única que puede *autorizar* una crítica.

PRIMERA PARTE

LOS FUNDADORES

Kierkegaard es el padre del existencialismo moderno. Y Husserl es su ayo, su pedagogo. No ha de extrañar, por lo tanto, que demos más importancia al primero que al segundo.

Las cuestiones de método revisten en filosofía una importancia soberana. La elección de un método, cuando es previa, como en el caso de Descartes, por ejemplo, rige toda la doctrina y determina las conclusiones —pues siempre se ve sólo aquello que se mira. Pero en el caso del existencialismo es notorio que el método vino después: su papel no ha sido otro que el de dar una forma técnica y filosófica a la doctrina. Trae a ésta modificaciones profundas, por cierto, pero así y todo "secundarias".

Es bueno, empero, observar sin tardanza que la *izquierda* existencialista procede a una operación muy semejante a aquélla que caracteriza y fundamenta el cartesianismo. Así como Descartes había comenzado su obra filosófica otorgando un privilegio exclusivo al método matemático, porque juzgaba que era el único riguroso y plenamente satisfactorio para el espíritu, así también Heidegger y Sartre adoptan de entrada el método fenomenológico y se encastillan en él rigurosa-

mente. Y es esto, en mi opinión, lo que explica su ateísmo radical y el "absurdismo" que es uno de sus aspectos.

Poco importa que la voluntad de ateísmo haya presidido la elección del método, o que, al contrario, el método adoptado haya conducido al ateísmo. Las dos cosas están estrechamente, lógicamente ligadas, y son —por así decirlo— simultáneas. *Describir* un ser contingente tal como es el hombre, rehusando por principio religarlo a su causa y a su fin, porque causa y fin no se presentan como fenómenos, es entregarse al absurdo. La posición es perfectamente coherente —una vez admitido el punto de vista inicial.

Kierkegaard mismo tiende hacia ello, por otra parte, por su crítica de la razón. Sólo se salva por la fe. Pero siendo para él la fe el sacrificio total del entendimiento, al fin de cuentas el hombre sólo escapa al absurdo arrojándose en el Absurdo. Sin embargo, Kierkegaard, ignorando la fenomenología, no purga a la experiencia de su sentido, de su peso propiamente *metafísico*. Su doctrina de la existencia contiene así al menos la incitación a un desarrollo que la *derecha* existencialista sabrá explotar.

CAPÍTULO PRIMERO

LA DOCTRINA DE LA EXISTENCIA EN KIERKEGAARD

I. — El hombre y la obra

Kierkegaard[1] es una especie de Pascal protestante. No es un filósofo, propiamente hablando, ni un teólogo, ni muchos menos un puro literato; su poderosa originalidad hace saltar todos los marcos en que se pretenda encerrarlo. Es, digamos en términos muy amplios, un *pensador*, moralista, si se quiere, pero más aun religioso; en todo caso, un pensador enemigo por sistema de todo sistema, y cualquier otra cosa menos

---

[1] En cuanto a traducciones de sus obras, las conocemos de *El concepto de la angustia* (Espasa-Calpe), de *Temor y temblor* (Editorial Losada), de *Estadios en el camino de la vida, Diario íntimo, Migajas filosóficas.* En francés —y últimamente también en italiano, gracias a la diligencia del eminente filósofo Cornelio Fabro, que se ha especializado en estudios kierkegaardianos— existen traducciones de casi todas las demás obras del filósofo danés.

Entre las obras sobre Kierkegaard en castellano podemos señalar, como exposición fiel pero acrítica de la doctrina del pensador danés, *Kierkegaard y la filosofía existencial,* de León Chestov (trad. de José Ferrater Mora. Ed. Sudamericana; nuestra traducción de la obra de Regis Jolivet *El existencialismo de Kierkegaard* (Biblioteca de Filosofía Contemporánea, Espasa-Calpe Argentina, 1952); la obra más extensa también de Jolivet (Ed. Gredos, Madrid, 1949)

sistemático. Personaje extraño, por lo demás, terriblemente charlatán pero también cáustico, paradojal, y genial a su manera, a menudo profundo, lanzando relámpagos de genio y sembrando aquí y allá de intuiciones penetrantes sus discursos interminables.

Sören Kierkegaard nació en Copenhague en 1813, último de siete hijos destinados por una especie de maldición a morir jóvenes casi todos. Él mismo era de temperamento enfermizo, feo y un poco contrahecho. Las caricaturas de la época nos lo representan con una faz puntiaguda, el cuerpo magro, la espalda más que combada: tenía, por añadidura, una voz de falsete, extraña, chillona. En lo moral era un temperamento atormentado, profundamente melancólico, pero dotado de ese espíritu vivo y mordaz que la sabiduría de las naciones reconoce a los jorobados.

Su educación fué muy lúgubre, "insensata" nos dice él mismo. Se desarrolló toda bajo la influencia de su padre, que se creía condenado por sus faltas. Do-

---

Las doctrinas existenciales de Kierkegaard a Jean-Paul Sartre, y la síntesis de Jean Wahl *Kierkegaard* en "Filósofos y sistemas", nº 4. Asimismo puede ser útil la lectura del libro de Ángel González Álvarez *El tema de Dios en la filosofía existencial*, y de un artículo del mismo autor, *El dato inicial de la metafísica existencialista*, publicado en el nº 11 de la revista *Sapientia*, así como —en ese mismo número— la del trabajo de Jolivet titulado *El pensamiento de Kierkegaard*. No ignoramos el libro que sobre Kierkegaard publicara don Agustín Rivero Astengo (Emecé), pero no lo indicamos por creerlo inapropiado para el caso.

Para quienes puedan leer francés, mantenemos la indicación que Verneaux hace de *Introduction à Kierkegaard* de Jolivet, la completísima obra *Études kierkegaardiennes*, de Jean Wahl, y *Le vrai visage de Kierkegaard*, de Paul Mesnard. (M. M. B.).

minaron en toda esta educación las ideas del *deber* y del *pecado*. Así la reacción no se hizo esperar. Desde 1830 hasta 1840, más o menos, Kierkegaard escapa a la atmósfera familiar. Estudia en la Universidad, con aplicación mediocre, y lleva una vida disipada, endeudándose en ocasiones para satisfacer sus caprichos y su sensualidad.

Entre los años 1840-1841 se sitúa la crisis interior que va a decidir su vida. En primer lugar, vuelve espontáneamente a la religión, con un fervor acrecido por la experiencia de la desesperación en que se hunde el gozador. Aprueba sus exámenes de teología, según lo deseaba su padre, defiende su tesis de doctorado, y pronuncia sus primeros sermones en una iglesia de Copenhague. Por otra parte, pero al mismo tiempo y en íntima ligazón con sus conversiones, decide casarse y se compromete con una joven de 17 años, Regina Olsen. Pero aquí comienza el drama.

Kierkegaard trata, como es lo natural, de establecer una total comunión de alma entre su prometida y él. Se esfuerza, pues, por elevarla a la intensidad de vida religiosa que es ahora la suya, y por hacerle comprender su corazón melancólico y atormentado. Pero Regina es una joven simple y sencilla; no es ni mística ni romántica. Viendo la imposibilidad de una intimidad completa, Kierkegaard decide romper su compromiso; pero para que Regina sufra lo menos posible, trata primero de extinguir en ella el amor. Con el corazón destrozado representa, durante meses, la comedia de la indiferencia. Consumada la ruptura, Kierke-

gaard queda solo consigo mismo y con Dios, dispuesto a cumplir su misión.

Se abre entonces un período de intensa actividad que sólo acabará con la muerte. Durante quince años, Kierkegaard lleva una vida en cierta manera doble. De día frecuenta los salones, donde su verba le conquista éxitos, si no amistades. Por la noche, se entrega a su inspiración, se recoge y escribe. Los únicos acontecimientos salientes de este período son no sus libros, que pasan desapercibidos, sino dos polémicas retumbantes, en las que se embarcó deliberadamente.

La primera tuvo lugar entre los años 1845 y 1846. Kierkegaard emprendió una campaña contra un periódico satírico danés, el *Corsario*, al cual juzgaba innoble y desmoralizante. Logró sofocarlo. Pero, antes de desaparecer, el *Corsario* publicó una serie de artículos y de caricaturas que ridiculizaron a su adversario. Kierkegaard de golpe se hizo célebre, pero como objeto de burlas para el público, y aun para los chiquillos de las calles. Era, por lo demás, lo que había querido, pues juzgaba que un escritor "religioso" *debe* ser víctima de la persecución.

La segunda polémica fué infinitamente más grave, pues alcanzaba el punto centralísimo de las concepciones religiosas de Kierkegaard. Fué ocasión de ella la muerte del obispo de Copenhague, Mynster, en 1854. Su sucesor y panegirista lo presentó como un "testigo de la verdad". Y a los ojos de Kierkegaard el difunto obispo no había sido jamás otra cosa que el representante de un cristianismo burgués, vaciado del ele-

mento dramático y apasionado que es esencia de la vida religiosa. Protestó, pues, con vigor, rompiendo así todos los lazos con la Iglesia Establecida. Y sin embargo, ¿cómo no reconocer un eco debilitado del Evangelio en estas palabras ardientes: "Un testigo de la verdad es un hombre cuya vida ha sido profundamente iniciada en los combates interiores, en el temor y el temblor, en las tentaciones, en las tristezas del alma, en los dolores morales. Un testigo de la verdad es un hombre que, en la pobreza, da testimonio por la verdad, en la humillación y en el desprecio, ignorado, odiado, hecho objeto de burlas, desdeñado, ridiculizado. Un testigo de la verdad es un mártir".

Kierkegaard esperaba morir joven; se sorprendió, nos dice, de ver que doblaba el cabo de la treintena. Pero su dolorosa polémica con su propia Iglesia había socavado sus fuerzas. El 2 de octubre de 1855 cae desmayado en la calle. Llevado al hospital, muere allí el 11 de noviembre, a la edad de 42 años.

Kierkegaard dejaba al morir una obra considerable, cuya publicación lo había arruinado, y que por principio firmaba con seudónimos, y asimismo una cantidad enorme de papeles inéditos que constituían una especie de *Diario*. Pero su influencia tardó mucho en extenderse más allá de las fronteras de Dinamarca, alcanzando primero a Alemania y luego a Francia, Por lo demás, aunque las traducciones se multiplican, su obra integral todavía hoy no nos es accesible. He aquí, al menos, algunos títulos principales:

El Concepto de la Ironía (1841), su tesis de doctorado en teología.

La alternativa (1843), que se designa a veces con su título traducido a la letra: *O... o...*, o también *Una de dos.*

Temor y temblor (1843).

Las Naderías (o *Las Migajas* o *Las Briznas) filosóficas* (1844).

El Concepto de la Angustia (1844).

Los Estadios en el Camino de la Vida (1845).

Postscriptum final a Las Migajas filosóficas (1846).

Vida y Reino del Amor (1847).

Punto de vista explicativo sobre mi obra (1848).

Tratado de la Desesperación o *La Enfermedad hasta la Muerte* (1849).

Sólo podemos presentar aquí un esbozo miserable de un pensamiento tan rico; es obvio decirlo. Lo más grave, es que hemos de intentar hacer una exposición *sistemática* de un pensamiento que repugna esencialmente a la sistematización. Para poner remedio en la medida de lo posible a esta desgracia, y conciliar lo inconciliable, presentaremos tres "enfoques" globales de la doctrina de la existencia. Cada uno de ellos mostrará la doctrina entera desde un punto de vista determinado. Así quizá se salvarán a la vez la unidad y la diversidad.

II. — La crítica de la razón

Lo que un filósofo percibe primero y con más claridad —ha dicho Bergson— es aquello que no quiere, que no puede admitir. Su intuición se le presenta primitivamente como una potencia de *negación*. Esta observación no tiene quizá un valor universal; sin duda no se aplica a Kierkegaard, por la sencilla razón de que no es un filósofo y de que con él, en el plano "existencial" en que se sitúa, las cosas son siempre infinitamente más complicadas. Sin embargo, tal observación nos abre una entrada cómoda, y —por decirlo así— normal, en su pensamiento, que, de hecho, es en gran parte lucha y reacción *contra*...

¿Contra qué? Contra la Razón. Se podría comparar bastante bien el dominio de la Razón con un espejo de agua; Kierkegaard arroja una piedra en pleno centro, y poco a poco, por ondas concéntricas, la superficie toda del lago se ha hecho añicos. Dichó en otra forma, la crítica apunta en principio a la filosofía *racionalista* de Hegel, pero luegó se extiende a todo esfuerzo de pensamiento *racional*, ya sea religioso o filosófico, y alcanza por último a la conducta sencillamente *razonable* con que se contenta la mayor parte de los cristianos.

A los ojos de Kierkegaard, la Razón es Hegel, y Hegel es su íntimo enemigo. Es preciso ver con qué entusiasmo, en el *postscriptum*, demuele Kierkegaard

el sistema; su espíritu halla en ello un extraño gozo. Todos los aspectos del racionalismo son pasados por el tamiz de una crítica implacable. ¡Y con qué abundancia de argumentos!

Consideremos primeramente el problema del "comienzo". He aquí un sistema filosófico perfecto, acabado. Forma un bloque; todo se relaciona con todo; las tesis están en recíproca dependencia. Pero en tal caso ¿cómo se entra allí? ¿Por dónde? No se entra sino por una *decisión* libre que es anterior y trascendente al sistema. Éste no puede, pues, comenzar sino en virtud de un acto, de una elección, que no tiene nada de necesaria y no depende de la lógica.

En segundo lugar viene el problema del método. El método propio de Hegel es, como se sabe, la "dialéctica"; pretende *conciliarlo todo;* superar las oposiciones aparentes mediante una síntesis superior, y en definitiva demostrar la inmanencia de todas las cosas en el Espíritu. Pero —observa Kierkegaard— al querer conciliar, unificar ideas diferentes, se las disuelve, se las volatiliza, de suerte que al fin de cuentas ya no se piensa nada; se obtiene una perfecta "mezcla", una "argamasa intelectual". Y si todo es verdadero "hasta un cierto punto", entonces hay que decir que "nada es verdadero", pues la verdad es un absoluto que no admite grados y no puede, en todo caso, mudarse en su contrario por un simple juego del espíritu.

Por último, aun suponiendo que se logre constituir un sistema de ideas *lógico*, cosa que Kierkegaard reconoce de buen grado, ¿cuál será su valor *real*? Nin-

guno. He ahí el punto capital, acerca del cual tiene Kierkegaard esta profunda sentencia: "La existencia es lo que separa". Eso significa que se puede muy bien combinar conceptos, pero lo real no está, justamente, formado de conceptos; está constituído por individuos *existentes,* y su existencia consiste en que están dados cada uno "en sí", es decir, *aparte de los otros y fuera del pensamiento.* Es imposible, pues, expresar las cosas mismas, que existen, que son individuos, "inmanentes" las unas a las otras y al Espíritu. Concluyamos, pues, que el sistema, so pretexto de "comprender" lo real, pura y simplemente lo *aniquila.* "No puede haber sistema de la existencia".

Aunque dirigida contra la dialéctica hegeliana, esta última flecha va a herir, por encima de Hegel, a la Filosofía misma en tanto que esfuerzo del pensamiento racional. Pues Hegel, después de todo, no hace más que llevar al límite la tendencia profunda de toda filosofía: racionalizar el universo, es decir, pensarlo y explicarlo.

Y ¿qué vale el pensamiento *abstracto*? La respuesta a esta pregunta está contenida en el término mismo. Por hipótesis o por definición —es decir, en el fondo, por naturaleza— el pensamiento *hace abstracción* de la individualidad de las cosas, deja de lado sus caracteres concretos y su existencia. Tiene, pues, por objeto "esencias" o "posibles", y no lo real, lo existente. Hay, dice Kierkegaard, "una lucha a muerte trabada entre el pensamiento y la existencia". Pensar la realidad es transformarla en posibilidad,

por lo tanto *ipso facto suprimirla.* Así aparece una extraña contradicción en lo más íntimo del esfuerzo filosófico.

Y no es la única. La filosofía pretende *explicar* la realidad, es decir, someterla a la lógica. Pero esto no es posible. Pues por una parte la lógica es *intemporal,* desarrolla sus consecuencias, afirma sus verdades *sub specie aeternitatis.* Mientras que lo real *se mueve,* su existencia fluye, es temporal. Y por otra parte la lógica es *necesaria*: su tarea propia es precisamente la de mostrar la necesidad de las consecuencias, deduciéndolas de los principios. Pero los individuos existentes son *contingentes;* se puede constatarlos y describirlos, mas no deducirlos o demostrarlos. Aparece así un "divorcio" irreductible entre el pensamiento lógico y la realidad.

Hay algo todavía más grave. La filosofía busca la verdad de una manera "objetiva" y desinteresada; hace abstracción de la individualidad del *pensador* y aun de su misma existencia. Traduzcamos esto a términos más claros: "El profesor es distraído", se olvida de existir, se interesa por todo menos por sí mismo. Es ridículo, ¿no? Dado que, con toda evidencia, sin un pensador existente no habría pensamiento abstracto. Dado que, para un hombre existente, el interés supremo, la pasión fundamental, es *existir.*. Así, lejos de residir la verdad en la objetividad impersonal, se halla al contrario en la subjetividad, es decir, en la atención a sí mismo en tanto que individuo, como lo quería Sócrates, el primer "pensador subjetivo".

Habiendo condenado así a la filosofía, volvámonos hacia la especulación cristiana. Los mismos principios van a conducirnos a una conclusión semejante, y más vehemente aún, pues es el todo del hombre lo que se halla en cuestión.

La especulación cristiana está constituída, a grandes rasgos, digamos que por la apologética y la teología, disciplinas cuyo fin es *racionalizar la fe*, proporcionarnos razones de creer, y tornar inteligible, en la medida de lo posible, el dato revelado. Ahora bien, a los ojos de Kierkegaard esta clase de empresa tiende nada menos que a negar la fe, la destruye pura y simplemente. "El primer inventor, en la cristiandad, de una defensa del Cristianismo —escribe— es de hecho otro Judas; también él traiciona con un beso, pero es el beso de la estupidez."

Es que, en efecto, la fe no tiene nada de común con la "especulación" racional, abstracta, objetiva y desinteresada. Es todo lo contrario.

Es, ante todo, *de orden existencial*: no consiste en un pensamiento, en un conocimiento, sino en una relación concreta, una *comunicación entre dos existentes*; el creyente y su Dios. Y Dios, para el creyente —notémoslo bien—, no es un objeto, o un ser, ni siquiera el Ser supremo; es una persona, un *alter ego*, un *Tú*, o un sujeto absoluto.

Por otra parte la fe, considerada en el creyente, es un *movimiento apasionado*, una tensión de todo el ser. Apunta, en efecto, a la bienaventuranza eterna, en la cual el hombre está infinitamente interesado. Y

este movimiento es lo esencial de la vida religiosa, es no solamente la fe, sino la Revelación. Kierkegaard llega a decir que poco importa *lo que* se cree; lo que importa es *cómo* se cree, pues el objeto de la fe brota, en cierta manera, de la tensión interior, de la pasión. Querer *infinitamente*, es querer *lo infinito;* la bienaventuranza eterna no es una cosa, es la forma cómo se la obtiene.

Por último, la fe es *paradojal* y aun *absurda.* Se trata aquí de su aspecto objetivo. Y aquello que se puede demostrar y comprender, se lo *sabe*, se lo *ve*, no se lo *cree*. La fe no presenta, pues, ninguna certeza "objetiva"; más aún —o menos todavía— la fe no es posible sino en un sacrificio total de la razón. Kierkegaard retoma por su cuenta la frase célebre de Tertuliano: *credo quia absurdum*, lo creo porque es absurdo, y para expresar su pensamiento completo habría que añadir: *Credo in absurdum, quia absurdum,* creo en el absurdo porque es absurdo. Kant también había dicho: "He debido abolir el saber para hacer lugar a la fe"; Kierkegaard no hace otra cosa que tomar la idea al pie de la letra cuando escribe estas palabras que resumen toda su concepción de la fe: "Perder la razón para ganar a Dios, es el acto mismo de creer", o estas otras: "renunciar a su entendimiento y a su pensamiento, y mantener el alma clavada sobre el absurdo".

En cualquier caso es claro que la expresión misma de "especulación cristiana" es, en esta perspectiva, un puro contrasentido. La oposición es la misma, radical,

que pone Kierkegaard entre la razón y la fe, la razón y la existencia.

Poco queda por decir acerca de la condenación del cristianismo oficial: ella aparece implícita en lo que precede, a partir del momento en que se descubre en él un cristianismo *razonable*. Pues si se vacía al cristianismo de su elemento dramático, de la pasión por "hacerse cristiano", es decir, por entrar en comunicación con Dios en la oscuridad de la fe; si se excluye, como dice Kierkegaard, el "pathos existencial", o lo que llamaríamos con San Pablo la "locura de la Cruz" ¿qué queda? Nada. Una institución totalmente humana que se llama "la Iglesia Establecida", pero que no tiene nada de común con el espíritu de Cristo, y cuyos pastores cierran a los hombres el camino de la salvación engañándolos acerca de lo que éste exige.

III. — El pensamiento subjetivo

Después de haber oído semejante crítica de la razón, habría motivos para imaginar que Kierkegaard, si es sincero, no tiene más que hacer que callarse y existir, es decir, hacerse cristiano. Pero suponer esto sería comprender mal el alcance y la intención de su ataque. Si se ha cerrado el camino del pensamiento *objetivo*, con ello se ha abierto otro camino. El interés supremo del hombre, decíamos, en tanto que individuo concreto, es existir. Pero este interés no lo condena a dejar de pensar; al contrario, lo lleva a *pensarse* a sí mismo. Da, pues, una dirección nueva, o mejor dicho un nuevo "estilo" a su pensamiento, que se puede denominar con una palabra: la *subjetividad*.

La obra propia, la misión del "pensador subjetivo", es precisamente la de volver a enseñar a los hombres qué es *ser hombre*, qué es *existir humanamente*, pues a fuerza de razón y de objetividad se ha concluído por olvidar lo principal: el hombre mismo. Por consiguiente, el pensamiento subjetivo consistirá en una *reflexión concreta*, o un análisis existencial, que apunta a *describir* al existente (humano) como tal, a relevar los rasgos fundamentales de la condición humana.

Estos caracteres o rasgos, Kierkegaard los llama "Categorías", por analogía con las categorías de Aristóteles y de Kant. Pero se trata de algo completamente dis-

tinto. En Aristóteles las categorías son *conceptos*, los conceptos más generales bajo los cuales se agrupan todos los atributos posibles de los juicios. En Kant las categorías son *leyes* del espíritu, que permiten ligar los fenómenos dados por la experiencia, y por eso mismo comprenderlos. Para ambos son elementos *intelectuales*, objetivos, abstractos y universales. En Kierkegaard es todo lo contrario. Las categorías son caracteres *concretos*, por lo tanto impensables, incomprensibles, que constituyen la *individualidad* de cada hombre. Estos caracteres se hallan en todo hombre, evidentemente; pero no en el hombre tomado en su esencia universal, como animal racional, sino en el hombre en tanto que individuo, considerado como existiendo concretamente. Son, diríamos, *categorías existenciales*. Consideremos muy sumariamente algunas de las principales.

Categoría de lo *único*: Cada hombre, siendo un individuo, es único, pues un individuo es precisamente un ser que es *él mismo*, que es *distinto* de todos los demás, de tal suerte que no hay y no puede haber en el mundo dos individuos absolutamente idénticos, indiscernibles. Cada uno es, pues, estrictamente *original*, y por decirlo así, pero con toda verdad, *excepcional*. Cada uno vive una vida personal de la cual no puede descargarse sobre las espaldas de otro: nadie puede vivir, existir en mi lugar. Hay en esta afirmación ferozmente individualista algo así como un eco de Pascal: "se vive solo, como se muere solo", y es la exacta antítesis de Marx, o al menos del comunismo.

Categoría del *secreto:* Cada conciencia forma un mundo *cerrado,* un poco como lo decía Leibniz de sus "mónadas". El hombre está amurallado en sí mismo. Sin duda que puede explicarse, hacerse conocer, en cierta medida. Pero todo lo que diga de sí será miserable, y tan incompleto, tan distante de agotar el fondo del corazón, que será como si nada hubiera dicho. He aquí por qué Kierkegaard publicó la mayor parte de sus obras bajo diversos *seudónimos*: ninguna de ellas lo expresa, a él, en la infinita riqueza y complejidad de su vida interior. Hay que abandonar, pues, la esperanza de establecer alguna vez una *comunicación directa* entre los individuos. ¿Qué queda, entonces? Por lo pronto, cada uno de ellos puede formarse una cierta *idea* de los demás; sólo que este conocimiento es abstracto y objetivo, y deja así escapar la individualidad que intenta penetrar. Además hay posibilidad de transmitir un *mensaje,* el cual no es más que una comunicación indirecta, pero concreta, existencial. ¿De qué se trata? De atraer la atención de los otros sobre sus propias existencias, de despertarla al pensamiento subjetivo, si consienten en ello. Esto puede hacerse por la palabra, pero mucho mejor por el *silencio,* a condición de que esté apoyado por la vida misma, o por la muerte, digamos por el *martirio.* El martirio es testimonio, atestación de la verdad; es la forma suprema del "mensaje existencial", porque pone a los espectadores en la obligación de elegir, pero respeta su libertad.

Categoría del *devenir:* Todo hombre está en per-

petuo devenir; propiamente hablando, no *es* (el término implica inmovilidad), *deviene*. "Llega a ser lo que eres", decía Goethe en pos de Píndaro; la fórmula vale para Kierkegaard, pues la existencia humana, a sus ojos, es un *esfuerzo* perpetuo por superarse, conquistarse, unificarse, en resumen, *por llegar a ser uno mismo.*

Categoría del *instante*: La existencia humana es un devenir, pero sólo nos es dado el *presente*, sólo él existe. Es en él donde se juega nuestra vida, donde podemos hacer un acto de libertad. Así también el instante no es un límite inasible entre el porvenir que todavía no es, y el pasado que ya no es más; sólo para el pensamiento abstracto es eso. Concretamente, hay un valor trascendente al curso del tiempo, un sentido —por así decir— vertical: es la inserción de *la eternidad* en nuestro devenir.

Categoría de la *elección*: La libertad es una de las características más profundas del ser humano. Resume, en cierta manera, los rasgos precedentes, porque decide del presente, orienta y subtiende el devenir, y sobre todo constituye el yo. Estar determinado, en efecto, sería no ser uno mismo, sería ser un simple reflejo del mundo, un punto de reunión y una resultante de las fuerzas naturales. La individualidad se da, la persona se afirma por y en la libertad. ¿Qué es, pues, el acto libre? Ante todo es un *comienzo absoluto*, un acto irracional, por consiguiente, en el sentido de que no puede ser previsto ni explicado por la razón; toda la lógica del mundo es impotente para

deducir las decisiones de un hombre. Además es una *elección*; lo cual significa que en presencia de una alternativa se elige uno de los miembros con exclusión del otro. Quizá es posible superar las contradicciones y superarlo todo por la dialéctica hegeliana en el plano de la especulación pura; pero no, ciertamente, en el plano de la existencia: ahí es sí *o* no. Por último —y esto nos hace penetrar en lo más íntimo de la libertad—, por el hecho de elegir alguna cosa, sea lo que fuere, en el fondo se elige uno a sí mismo. La libertad, pues, consiste en *elegirse*: por una parte en *consentir* en ser lo que se es, en ser uno mismo, y por otra en *querer devenir* lo que no se es. Pero los dos aspectos se superponen, coinciden en realidad, puesto que el ser del hombre consiste en devenir. La libertad aparece así como una tensión del ser hacia sí mismo.

Categoría del *ante Dios*: Las categorías precedentes eran de orden puramente natural, si bien ligadas en una cierta medida a la vida religiosa. Ésta es de orden *religioso*; es como el centro de las categorías de este tipo, al mismo tiempo que es el basamento de las categorías naturales. Lo importante es ver bien que "el pensamiento subjetivo" no es "subjetivista", es decir, condenado a la inmanencia. Podría creerse esto último si se considera la categoría de *secreto*: ¿no forma la conciencia un universo cerrado en sí mismo? No. El pensamiento subjetivo, siempre que se lo profundice lo bastante, da acceso a lo *trascendente*; más aún, es el único camino capaz de conducir allí. Pues

cada hombre es solitario entre los hombres, sin relaciones verdaderamente íntimas con ellos. Pero puede entrar, si quiere, en *comunicación directa*, inmediata, con otro sujeto, otra persona: Dios. Dios es el único existente con quien pueda establecerse una comunicación tal; pero ¿no es también Él el Absoluto, el Infinito? En comparación, todo el resto pierde interés. Por la fe, pues, el cristiano se pone en presencia de Dios, entra en relaciones personales con Él, solo con el Solo; y la vida cristiana no es otra cosa que una "soledad ante Dios". Citemos al menos este texto admirable: "Osar a fondo ser uno mismo, osar realizar un individuo, no tal o cual, sino éste, aislado frente a Dios, solo en la inmensidad de su esfuerzo y de su responsabilidad, he ahí el heroísmo cristiano". Este texto sólo podía escribirlo un protestante que no cree en la Iglesia ni en los sacramentos; pero no por ello deja de expresar *uno* de los aspectos auténticos de la vida religiosa.

Categoría del *pecado*: Surgió desde que el cristiano se puso en presencia de Dios, pues en el fondo es lo mismo la fe y la conciencia del pecado: uno se pone delante de Dios reconociéndose "culpable". No se trata solamente de *los* pecados que uno ha cometido personalmente; *el* pecado es algo más profundo. Es algo *metafísico*, en primer lugar: percibirse como un ser *finito* y contingente, separado del Infinito por un abismo infranqueable; y no puede uno tomar conciencia de su ser finito si no es por relación, por oposición al Infinito. Pero el pecado es más que eso;

tiene un carácter específicamente *moral*: ante todo, descubrirse *no-santo*, si se puede hablar así, en comparación del Dios tres veces santo; después captar en sí la marca indeleble del *pecado original* que nos separa de Dios en tanto que hijos de Adán. Así el pecado afirma el yo, constituye la individualidad por una especie de dialéctica existencial. Por el pecado el hombre se afirma a sí mismo *contra Dios*, pero por ello mismo también *ante Dios*; por el pecado se afirma como *libre* y responsable; por el pecado asume su *finitud* y su "pérdida", pero también comienza la obra de su salvación.

Poco queda por decir de la última categoría de que queríamos hablar aquí: la *angustia*. Ella es propia de la condición humana tal como nos ha sido revelada por los análisis precedentes, y resume o contiene todas las otras categorías. Lo cual viene a significar que todo hombre —aun el más despreocupado o el más dichoso— vive angustiado, simplemente porque es hombre. Y en efecto, de cada uno de los rasgos que hemos expuesto surge la angustia: de la soledad y del secreto, del fluir del tiempo y del valor infinito del instante presente; de la libertad aun más, si es posible, pues ella lleva la abrumadora responsabilidad de sí misma y supone una posibilidad permanente de pecar; de la fe, que nos revela a un mismo tiempo nuestro Dios y nuestro pecado; del pecado mismo, en fin, que nos atrae y nos repugna a la vez.

Tal es el hombre de Kierkegaard: en resumen, *un*

ser angustiado. Cierto que el cuadro es sombrío. Pero ¿lo es en demasía? Ése es ya otro problema. Sea como fuere, la angustia revela al hombre a sí mismo, señala conjuntamente su miseria y su grandeza.

IV. Las esferas de existencia

Es un lugar común, —y muy existencialista, por lo demás— decir que un pensador nunca hace otra cosa, en definitiva, que expresar y justificar su experiencia. La observación cobra especial verdad respecto de Kierkegaard. Las categorías subjetivas son *kierkegaardianas* no sólo porque fué Kierkegaard quien las puso en evidencia y las formuló, sino porque fué él quien antes de eso las *vivió*; a punto tal que se podría sostener con bastante razón que sólo son verdaderas respecto de los demás hombres en la medida en que éstos se parecen a Kierkegaard.

Lo mismo puede decirse de la doctrina de las esferas de existencia: traduce el desarrollo espiritual de Kierkegaard. Una de sus obras tiene por título *Estadios èn el Camino de la Vida*; describe allí las etapas que de hecho recorrió él mismo, habiendo llevado en su juventud una vida de disipación y de placer; habiendo estado luego al menos tentado de entrar por el camino común y respetable del matrimonio, en el cual la vida es un tejido de deberes; habiendo por último consagrado todos sus esfuerzos a progresar en una vía religiosa que casi se podría llamar mística.

Sin embargo, el término de "estadios" puede inducir en error. De que Kierkegaard los haya recorrido sucesivamente sería erróneo sacar la conclusión de que

a sus ojos todo hombre los recorre, y el pasaje de uno a otro es el resultado normal, natural, del correr del tiempo, como cada uno pasa de la juventud a la madurez, de la madurez a la vejez, por el solo hecho de vivir. En realidad, cada estadio define un *tipo de existencia,* en el cual se puede, si se quiere, encerrarse de por vida, y del cual sólo se sale por un acto de absoluta libertad. De ahí por qué el término de "esfera" es mejor.

La palabra "orden" convendría, por lo demás, igualmente bien, aun con todas las resonancias pascalianas que supone, pues las dos ideas están íntimamente emparentadas. Pascal distinguía tres órdenes de grandezas humanas: el orden de los cuerpos, o grandezas carnales; el orden de los espíritus, o grandezas intelectuales; el orden de la caridad, o grandezas sobrenaturales. E insistía sobre la trascendencia de los órdenes superiores con respecto a los inferiores, mostrando que cada orden admite un desarrollo indefinido, sin que la excelencia de un orden inferior pueda alcanzar ni en lo mínimo al orden superior: la riqueza y el poder carecen de valor desde el punto de vista del espíritu, la ciencia es nula desde el punto de vista de la caridad. Hay empero una diferencia entre los tres órdenes de Pascal y las tres esferas de Kierkegaard: que las esferas son más puramente morales que los órdenes, y si se puede decirlo así, más trascendentes. Pues el cristiano de Pascal vive necesariamente en los tres planos *a la vez.* Aun en caso de que sacrifique las grandezas carnales y espirituales, sigue siendo sensible e

inteligente. Mientras que en Kierkegaard las esferas son exteriores una a otra, exclusivas la una de la otra: uno se sitúa en una o en otra por la manera de existir.

¿De qué se trata, pues, exactamente? Todo el pensamiento de Kierkegaard podría organizarse en torno a esta doctrina. Limitémonos a esbozar sus grandes líneas.

Hay, pues, tres esferas de existencia. Kierkegaard las llama la *estética*, la *ética* y la *religiosa*. Comencemos por caracterizar cada una.

La esfera estética es una vida de gozo, una vida *ligera*. El esteta parece hermano del Natanael de Gide. Es un "dilettante". Rehusa comprometerse en tarea alguna seria. Es soltero. Vive en el presente, pero en un presente sin espesor, en la superficie de sí mismo y de las cosas. Está dispuesto a recibirlo todo y se niega a elegir. Su divisa podría ser el *carpe diem* (aprovecha, disfruta, exprime el día) de Horacio. Si se eleva por encima de los placeres groseros, es para cultivar los goces más refinados del arte. Puede muy bien representarse los otros dos tipos de existencia, pero aun ello es para obtener gozo de esa misma representación, y en modo alguno para vivir él de esa manera. A decir verdad, el esteta no *existe*.

La esfera ética es una vida *seria*, enteramente consagrada al cumplimiento del *deber*. El hombre que vive en este plano, el "ético", según el horrible vocablo de Kierkegaard, es en cierta manera una personificación de la moral kantiana, el hombre kantiano. De

ordinario es casado; en todo caso es honesto y justo. Obra bien y en la rectitud de su conducta halla su recompensa: la paz interior, la alegría de la buena conciencia. Su divisa podría ser: *cum pietate felicitas* (felicidad en la piedad). *Existe* de manera auténtica, pues *se elige* cumpliendo *su deber*, es decir, *apropiándose* el deber, adaptando a su situación particular las obligaciones comunes y asumiéndolas personalmente. En un sentido, pues, el hombre moral sigue una vía común, se establece "en lo general", dice Kierkegaard; pero al mismo tiempo se presenta y se afirma como individualidad.

La esfera religiosa es aquella en que el hombre *existe* en el más alto grado, puesto que la fe lo pone, solo y pecador, ante Dios. Y ¿qué decir de la vida cristiana, sino que es una vida de *amor*, de *oración* y de *renunciamiento*? El amor es su principio y su resorte, pues cuando se trata de establecer relaciones de intimidad entre personas concretas, "amar y conocer son una sola y misma cosa". Dios se revela a aquellos que lo aman por el amor mismo que ellos le profesan, y que es no solamente Su obra, sino Su presencia; e inversamente, también por el amor el hombre se transforma en semejanza de Dios y se asimila a Él. Y la oración no es otra cosa que esa "aspiración" o "respiración" del alma. No consiste en tornar a Dios atento a nuestra súplica, sino en hacernos nosotros mismos atentos a Dios. Es el acto de escuchar a Dios en el silencio y la adoración. Así el acto de amor y el acto de oración son idénticos, y ambos idénticos al renun-

ciamiento. Es perdiendo su alma como el cristiano gana a su Dios. En Dios, sin duda, vuelve a hallar su alma, habiendo abolido toda diferencia entre lo "mío" y lo "Tuyo", o mejor aun habiendo transformado todo lo "mío" en "Tuyo". Pero en este mundo su vida es necesariamente sufrimiento, puesto que abdica de todo fin relativo: placer, dicha, ciencia, para correr un riesgo total en vista de lo Absoluto. Por lo tanto, si hubiera que asignar al cristiano una divisa, la que convendría sería sin duda el *unum necessarium* (lo único necesario) del Evangelio.

Hénos aquí, pues, en presencia de tres tipos de existencia, definido cada uno ya sea por una pasión fundamental, un "pathos", como dice Kierkegaard: *gozar, obrar, amar;* ya sea por una forma de angustia: ante el *destino,* ante la *ley,* ante el *pecado;* ya sea, en fin, por una de las grandes etapas de la historia humana: el *paganismo,* el *judaísmo,* el *cristianismo.* La cuestión que ahora se plantea es la de la interrelación de las esferas.

Ahora bien, la tesis de Kierkegaard es muy firme: como se trata de existencia y no de especulación, no hay *mediación,* puente, escala o escalera que permita al hombre pasar progresivamente de un orden a otro. A la mediación lógica opone Kierkegaard el *salto* existencial. Hay una "distancia infinita", como decía Pascal, entre las esferas; imposible echar un puente. ¿Qué hacer, pues, sino saltar? Pero ¿cómo franquear de un salto el infinito? ¿Cuál es ese salto capaz de infinitud? Es la *decisión,* la elección, la conversión del

corazón. La *conversión* no continúa el movimiento impreso en una dirección; al contrario, lo invierte, lo niega, por una iniciativa absoluta que es privilegio esencial de la libertad. Por su libertad, el hombre es capaz de *trascenderse*, instantáneamente, de romper con su pasado y de comprometerse en una existencia totalmente nueva; pero ningún otro lo puede hacer en su lugar, ninguna lógica puede obligarlo a ello ni aun disminuir su riesgo y su responsabilidad.

Sin embargo, si no hay una mediación entre las esferas de existencia, hay empero una especie de preparación posible para el salto de lo estético a lo ético y de lo ético a lo religioso: una especie de *dialéctica existencial.* No puede ser evidentemente una dialéctica *lógica* que dispensaría al hombre de elegir su existencia. Ni es siquiera una dialéctica *positiva* que lo encaminaría hacia la conversión. Es un esfuerzo concreto, vital, por una parte, y por otra parte totalmente negativo. Se desarrolla todo entero en la esfera inferior y consiste en negarla desde dentro, en mostrar experimentalmente su insuficiencia, su vanidad. Pero tiene su principio en la esfera superior, que introduce, dice Kierkegaard, lo *incógnito.* En el plano estético esta dialéctica es la *ironía;* en el plano ético el *humor.*

La ironía es el *incógnito* de la existencia moral en la existencia disipada. Consiste en conducir al esteta hasta el final de su actitud, que no es otro que la *desesperación;* en otras palabras, en hacerle cobrar

conciencia de que el gozo a que se ha consagrado no puede satisfacerlo, y peor aun, que no le trae más que disgusto.

¿Es esto bastante para convertirlo a una vida mejor? En modo alguno, pues el esteta puede complacerse en su desesperación. Se fija entonces libremente en su esfera, con plena conciencia; se pierde, y nadie puede nada por él.

El humor, paralelamente, es el *incógnito* de la existencia religiosa en la esfera moral. Su papel es *inquietar,* turbar la paz que el hombre honesto y serio encuentra en el cumplimiento de su deber. El humor consiste, pues, en hacerle tocar con el dedo, sobre casos concretos, que la moral no lo regula todo, que el hombre se halla a veces en una situación excepcional en que el deber no está trazado y que no tiene solución "razonable". Si el hombre serio rehusa el salto en el absurdo, se encierra definitivamente en su esfera y se pierde, como el esteta, por su elección.

En cuanto a la esfera religiosa, también tiene su dialéctica interna, que lleva al místico siempre más lejos, más alto, haciéndole experimentar la imposibilidad de detenerse alguna vez: es el *amor,* que es la esencia misma de la vida cristiana y el principio de una perpetua superación de sí hacia el Infinito.

Tal es, descrito muy sumariamente, el fondo de ideas de donde ha salido el existencialismo contemporáneo, y del cual se nutre aún hoy. Si quisiéramos no ya resumir más todavía —cosa que ni es posible ni útil—, sino encerrar de alguna manera en una frase la

doctrina kierkegaardiana de la existencia, se podría decir con Jean Wahl que ella consiste en analizar ese estado que Hegel llama la "conciencia infeliz", en que el hombre existe interiormente desgarrado porque se reconoce finito frente a un Dios trascendente. Sólo que para Hegel no hay ahí más que un momento del progreso dialéctico, una faz transitoria de la educación humana, un estadio superado por la evolución necesaria del Espíritu: la infelicidad de la conciencia desaparece con su individualidad contingente cuando llega a identificarse con lo Absoluto. Para Kierkegaard, al contrario, la infelicidad es el estado normal, insuperable, definitivo del hombre. La angustia no puede ser disipada porque ella es la experiencia, o mejor la intuición metafísica del *ser humano,* radicalmente contingente y finito. El hombre no es Dios ni puede hacerse Dios.

Pero en Kierkegaard estas ideas no son *tesis* precisas; son grandes *temas* religiosos y humanos, morales y literarios también, orquestados de mil maneras con infinitas variaciones. Para hacer brotar de ellos una filosofía existencial, ha sido menester imponerles una *forma filosófica.* No, evidentemente, desde fuera y por una presión arbitraria, sino desde dentro, repensándolos según las exigencias de una técnica intelectual rigurosa. El instrumento de esta transformación, de esta *in-formación,* mejor dicho, es la *fenomenología.*

CAPÍTULO II

EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO DE HUSSERL

Edmundo Husserl[1] nació en 1859. Siguió la carrera universitaria: profesor primero en Göttingen, pasó luego a la Universidad de Friburgo de Brisgovia, donde llegó a ser rector. Privado de su cargo por el nazismo, se refugió en Suiza, donde murió en 1939.

Husserl ha publicado relativamente poco. Su obra consiste en trabajos técnicos, siempre abstractos, a menudo difíciles:

Investigaciones lógicas (1900-1901), obra considerable que comprende tres partes: *Prolegómenos a una Lógica pura, Investigaciones sobre la fenomenología, Teoría del Conocimiento.*

---

[1] Muy poco es lo que acerca de Husserl podemos indicar en castellano. Hay traducciones de sus *Investigaciones lógicas,* y recientemente ha aparecido en México una de sus *Ideas.* En cuanto a trabajos sobre su doctrina, prescindiendo de uno que otro artículo en diversas revistas, y de las páginas que le dedican las Historias de la Filosofía, sólo citaremos el estudio *El fundador de la filosofía fenomenológica: Edmund Husserl,* de G. Gurvitch, en su libro *Las tendencias actuales de la filosofía alemana,* del cual hay traducción castellana, y el libro de Joaquín Xirau *La filosofía de Husserl,* y el pequeño *Husserl* de M. Farber en "Filósofos y sistemas", nº 3. (M. M. B.).

Lógica formal y Lógica trascendental (1929).
Meditaciones cartesianas (1931).

Pero si Husserl ha publicado poco, en cambio ha escrito enormemente. Ha dejado al morir un centenar de volúmenes manuscritos, piadosamente recogidos en la Biblioteca de Lovaina, que constituyen —un poco como los papeles de Leibniz en Hannover— una mina casi inagotable para los investigadores del porvenir [1].

[1] Ya han aparecido dos volúmenes de estos escritos, editados al cuidado del P. L. von Bréda, O. S. B., director de los *Archivos Husserl* de Lovaina.

I. — La reducción fenomenológica

Husserl no es existencialista, pero es una de las fuentes del existencialismo contemporáneo, y si desestimáramos su influencia correríamos el riesgo de dejar escapar buena cantidad de ideas esenciales y, lo que es peor aun, de desconocer el *punto de vista* originario de esta filosofía.

La obra propia de Husserl es la fundación de una filosofía que él juzgaba absolutamente nueva, "de una originalidad inaudita", a la cual dió el nombre de "fenomenología". En un sentido, su doctrina no tiene nada de común con el existencialismo; asume, si bien modificándolos profundamente, a los maestros de la filosofía clásica, Descartes y Kant, partiendo de una *duda metódica* universal que suspende todas las certezas espontáneas para llegar a un *idealismo trascendental,* según el cual es el espíritu el que proyecta ante sí el mundo. Pero no por ello es la fenomenología —su mismo nombre lo indica suficientemente— una filosofía *racionalista,* ni siquiera una filosofía *racional.* Es una filosofía *intuitiva,* una especie de empirismo o de positivismo "puros". Husserl, en efecto, se niega a construir un sistema de conceptos que representen el universo; se niega no solamente a *deducir,* pero aun a *explicar* cosa alguna. Su fin es simplemente *describir* los fenómenos tales como se presentan, y el "yo" al

cual se han presentado; en una palabra, describir el dato. Por eso es posible una conjunción entre la fenomenología husserliana, tomada como método, y la doctrina kierkegaardiana de la existencia, por más que en modo alguno estén ambas en la misma línea.

De hecho los existencialistas contemporáneos están todos más o menos marcados por la fenomenología. Ello es muy claro respecto de la *izquierda* de la Escuela; lo es menos respecto de la *derecha*, pero el hecho es real aquí también, a mi parecer. Por otra parte, también es un hecho que Husserl ha desautorizado públicamente a Heidegger, hasta entonces su discípulo predilecto, cuando éste publicó *Ser y Tiempo* (Sein und Zeit). Lo cual se comprende fácilmente, pues Heidegger emplea el método fenomenológico para elaborar una doctrina bastante diferente del idealismo trascendental a que Husserl se creía conducido por ese mismo método. Hay, pues, a mi ver, relaciones estrechas entre el existencialismo y la fenomenología, pero esas relaciones son muy complejas y difíciles de precisar. Felizmente, basta para nuestro propósito dar una idea sumaria del método husserliano.

La fenomenología nació de la ambición concebida por Husserl de fundar "la filosofía como ciencia exacta". Este ideal es cartesiano. Descartes, en efecto, fué el primero que soñó modelar la filosofía sobre las matemáticas, que para él constituían la ciencia-tipo, la ciencia clara y rigurosa por excelencia; debiendo la filosofía ser una ciencia, no podía ser para él otra cosa que una "matemática universal". Para Husserl las ma-

temáticas no son la ciencia primera, pues reposan sobre un conjunto de principios y de postulados que ellas son incapaces de justificar. Hay que remontar más alto, o cavar más hondo —lo cual viene a ser lo mismo— para encontrar principios que sean *absolutos*, es decir *primeros*, más allá de los cuales no se pueda remontar, y *apodícticos*, que resistan a toda posibilidad de duda. El punto de partida de Husserl es, pues, una especie de *radicalismo* filosófico, la ambición de fundar el conocimiento, en su origen y en cada paso de su desarrollo, sobre intuiciones absolutas. "No podré ni formular ni admitir juicio alguno —escribe— si no le he captado en la *evidencia*, es decir, en experiencias en que las cosas en cuestión me estén *presentes* ellas mismas".

Pero ¿cómo hallar tal fundamento? Aquí también Descartes ha abierto el camino por donde se interna Husserl: el camino de la *duda metódica*. Pues para alcanzar verdades evidentes, inmediatas e indudables, hay que descartar todo prejuicio, toda premisa o presuposición. Ahora bien, la duda es el instrumento apto para este trabajo. Si se lleva el escepticismo lo más lejos posible, lo que subsista —si es que algo subsiste— quedará por eso mismo demostrado —o más bien mostrado, revelado— como *indudable*.

La originalidad de Husserl reside no en esta idea, que es de Descartes, sino en la aplicación rigurosa de esta idea hasta sus límites más extremos. Es lo que él llama la "reducción fenomenológica". Ésta no con-

siste en negar algo, pues negar es todavía una manera de afirmar, y de nada serviría oponer un dogmatismo negativo a un dogmatismo positivo, puesto que lo mismo quedaríamos en el dogmatismo.* La reducción consiste en "poner entre paréntesis", "poner fuera de juego", suspender, inhibir, todas las certezas espontáneas y naturales de las cuales nos fiamos ciegamente, sin reflexión y sin crítica, de modo que se haga surgir a plena luz lo que está dotado de una evidencia apodíctica y es lo único que merece ser retenido como fundamento de la Ciencia.*

Ahora bien, la creencia más natural y más común, la que se presenta como una evidencia primera, es la creencia en la *existencia del mundo* como "exterior" es decir, como realidad "en sí", que existe independientemente de nosotros. Pero el mundo no es indudable; Descartes lo ha demostrado. No sólo se puede muy bien concebir que no existe, sino que la afirmación de su realidad no reposa más que sobre el testimonio de los sentidos, que están lejos de ser infalibles; y ¿qué nos garantiza que la existencia del mundo no es solamente "un sueño coherente"? Debemos, pues, poner al mundo entre paréntesis. Una vez más, no es que lo neguemos, sino que nos abstenemos de todo juicio sobre su realidad.

Pero eso conduce muy lejos, cosa que no vió Descartes. Pues junto con el mundo queda en suspenso toda actitud "mundana", es decir, "todas las actitudes que podemos tomar respecto al mundo objetivo". Deben, pues, englobarse en el paréntesis no solamente las cien-

cias de la naturaleza, —lo cual es obvio—, sino también la metafísica, y aun las matemáticas y la lógica, pues estas disciplinas se refieren ellas también al mundo, si no inmediatamente, al menos de manera indirecta y lejana; pero eso basta para que queden suspendidas con él.

Y esto no es todo. El hombre mismo forma parte del mundo. No sólo su cuerpo es un elemento del mundo, sino que también su vida psíquica, su "yo empírico" está sumergido en el mundo. Por lo demás, la experiencia interna no presenta más garantías que la experiencia externa. Debemos, pues, englobar en la reducción todas las ciencias que toman al hombre por *objeto,* que lo consideran como un ser: la anatomía, la fisiología, etc.; la moral y las ciencias sociales; la psicología, por último, ya sea introspectiva o no.

Henos aquí, al parecer, en pleno *escepticismo.* Sí, y es eso mismo lo que nos abre la entrada de la fenomenología. La filosofía verdadera exige el "voto de pobreza" en el orden intelectual, un "despojo absoluto" de todo conocimiento científico y "objetivo".

II. El objeto de la fenomenología

La reducción fenomenológica, el poner entre paréntesis el mundo objetivo, no nos pone ante una pura nada; nos revela, al contrario el *yo puro* como evidencia primera y apodíctica. En Descartes la duda metódica desembocaba en el *cogito,* afirmación de la existencia del yo fundada sobre una intuición inmediata e indudable. Sólo que Descartes, habiendo llevado el escepticismo a su último límite, se creía en el derecho de afirmar el yo como "substancia" espiritual, "cosa pensante"; en otras palabras, desembocaba en la metafísica en virtud de prejuicios escolásticos admitidos sin crítica. Para Husserl el yo empírico, el yo como cosa, ser o realidad, se halla "reducido" al mismo tiempo que el mundo al cual pertenece. Lo que surge, en el límite del escepticismo, no es el hombre, ni el alma, ni aun el espíritu; es el *yo puro,* análogo a la "conciencia trascendental" de Kant, es decir, el *sujeto* del conocimiento en tanto que puro sujeto, principio de todo conocimiento y de todo pensamiento. *Yo pienso,* he ahí la evidencia primera; nada más y nada menos.

Pero podemos dar un paso más. El pensamiento, la conciencia, nunca están *vacíos.* El pensamiento tiene siempre un *contenido,* la conciencia es esencialmente conciencia de algo, *enfoque* de un objeto. Y esto no es sólo un hecho. La noción de *sujeto* es correlativa de la

de *objeto,* lo cual significa que el sujeto como tal es siempre *relativo a un objeto.* Digamos, pues, que la conciencia es *intencional.* He ahí una idea capital, que Husserl ha recibido de la escolástica por intermedio de su maestro Brentano, y que domina toda la filosofía contemporánea.

De esta manera el *cogito* cartesiano debe desenvolverse no en *cogito, ergo sum* (pienso, luego existo), que trae al *ego* al mundo y en el plano empírico, sino en *ego cogito cogitatum,* yo pienso un pensamiento. "La palabra *intencionalidad,* escribe Husserl, no significa otra cosa que esa particularidad innata y general que tiene la conciencia de ser conciencia *de* algo, de llevar en su cualidad de *cogito* en sí misma su *cogitatum*".

Así la reducción, al poner entre paréntesis el mundo y todas las actitudes mundanas, no vacía la conciencia, pues eso sería aniquilarla. "La percepción de esta mesa es, después como antes, percepción *de* esta mesa". ¿Qué diferencia hay, pues? Ésta, que es radical: la reducción *purifica* a la conciencia de todo su realismo natural y espontáneo. El objeto subsiste, como *otro* que yo, como "no-yo", por lo tanto en cierto sentido como trascendente a la conciencia, pero no, ciertamente, como existiendo "en sí", como se creía por la fe de los sentidos. Subsiste como *puro objeto, ob-jectum,* lo que la conciencia "echa ante sí", hace aparecer ante su vista por el solo hecho de enfocarlo. Las cosas se encuentran así reducidas al rango de *fenómenos. Existen,* pues, a este título, ante mí, para mí, porque yo las

tomo como objetos. Percibiéndolas yo las hago existir (para mí) y las percibo tales como existen (para mí).

La filosofía, después de la reducción fenomenológica y gracias a ella, halla, pues, con una evidencia absoluta *el yo puro y sus objetos* igualmente *puros*. Husserl llama a este dato fundamental, primitivo, "el flujo puro de lo vivido", pues no es otra cosa que el torrente de la conciencia, la serie de representaciones que constituyen la vida misma del yo.

Si se quisiera situar a Husserl por referencia a pensadores franceses podría decirse que une a Bergson con Renouvier. Pues Renouvier había profesado un *fenomenismo* radical, que excluía del horizonte filosófico, bajo el nombre de "substancia", a todo ser "en sí"; y además había señalado perfectamente la *correlación* que existe entre lo "representativo" y lo "representado" en el seno de la "representación". Era ya, netamente definido, lo que Husserl llama la conciencia pura y sus objetos intencionales. Pero faltaba a Renouvier la noción de "flujo" y la noción correspondiente de "intuición" sintetizadas en la de "vivido". Y estas tres nociones constituyen la base de la filosofía bergsoniana. No pretendo, —obvio es decirlo— establecer una filiación, pero la analogía me parece sorprendente.

III. El desarrollo de la fenomenología

Ya está todo en regla; tenemos una definición de la fenomenología, y caemos en cuenta de que toda la filosofía se reduce a ella. Pues si la filosofía debe ser una ciencia exacta, partir de la evidencia y quedar en ella, moverse constantemente en el seno de lo apodíctico, no puede tener otra tarea que la de *describir el flujo puro de lo vivido,* tal como se ofrece inmediatamente a la intuición. Y eso es la fenomenología misma.

Llegamos así a la idea de una *filosofía sin problemas,* pues todos los problemas en que se veía enredada la metafísica clásica aquí son eliminados de entrada por la reducción fenomenológica, digamos por el *punto de vista* en que se coloca desde el primer momento la fenomenología. Se trata para ella únicamente de explicitar, aclarar, develar, *revelar* (en el sentido literal del término) el dato. Nos hallamos, pues, frente a una filosofía estrictamente *positivista* o *empirista* que, por decirlo así, expulsa a la razón cuya obra propia es *explicar* los hechos dados. La fenomenología se atiene rigurosamente al dato inmediato. Si Husserl se aparta del "positivismo" tal como éste se halla formulado en un Comte, o del "empirismo" tal como se presenta en Hume y Condillac, no es porque estas filosofías son positivistas y empiristas, sino porque no lo son bastante; porque reducen arbitrariamente la experiencia a la experiencia *sensible,* cuando en realidad ésta es se-

gunda, secundaria, superficial e incierta, y hay una experiencia más auténtica, más profunda, primitiva y apodíctica: la experiencia *trascendental*, la intuición del flujo puro de lo vivido.

Y ¿hemos conseguido salir del escepticismo, después de todo esto? Del escepticismo absoluto, tal como —en cuanto podemos saberlo— lo vivió Pirrón, sí, sin duda alguna. Pero no del escepticismo "clásico", tal como fué formulado, sistematizado, por Enesidemo y Sexto Empírico. Me atrevería a decir que la fenomenología husserliana es un *desarrollo del escepticismo*, pues los escépticos admitían perfectamente "la realidad de las apariencias" y no creían faltar a sus principios, si se puede hablar así, ateniéndose a los *fenómenos* como tales, y describiéndolos según y a medida que se presentan a la conciencia.

Pero dejemos eso. Una vez admitida la definición de la fenomenología, la tarea que se nos impone es la de reconocer, aunque sea a vuelo de pájaro, las avenidas que se abren ante ella. Y se nos presentan inmediatamente tres direcciones principales por donde puede encaminarse la exploración.

La fenomenología comporta en primer lugar un análisis del *yo* puro, de la *conciencia;* es lo que Husserl en su lenguaje bárbaro llama "el análisis egológico". Su dato es el hecho de que "la conciencia se refiere intencionalmente a sí misma", el hecho de ser "para sí". Su fin es explicar este hecho, aclarar qué es eso de *ser consciente de sí mismo.*

En segundo lugar, la fenomenología se consagra a

describir las *intenciones* de la conciencia, es decir, las diversas actitudes que el yo asume respecto de las cosas y que hacen que aparezcan ante él bajo tal o cual aspecto. Por ejemplo, qué es percibir, imaginar, desear, odiar, etc., y correlativamente qué es lo percibido, lo imaginario, lo deseable, lo odioso, etc. Este estudio es denominado con bastante acierto "análisis intencional".

Falta, por último, describir *las* cosas mismas en tanto que fenómenos, en tanto que aparecen a la conciencia. Iluminar, ante todo, el simple hecho de ser objeto, después los diversos tipos de objetividad, luego las estructuras más generales de las cosas (esencias formales), a continuación las estructuras concretas (esencias materiales), etc. Esto será, usando un término clásico vaciado de su sentido propio, la *ontología.*

Estamos lejos de haber enumerado todas las ramas de la fenomenología; pero lo poco que acabamos de decir basta para hacer entrever que el campo de exploración es *infinito,* y que la fenomenología comporta por consiguiente desarrollos indefinidos. Los cien volúmenes dejados por Husserl no son más que una partecita más pequeña de la tarea a realizar, puesto que las cosas que se nos ofrecen son innumerables, y las actitudes que puede tomar la conciencia respecto a ellas son múltiples, de suerte que la infinidad de los fenómenos se halla como multiplicada por el número de las intenciones.

Y notemos bien que no todos los fenómenos han

de ser necesariamente *abstractos.* Husserl distingue "capas" en la ontología; algunas representaciones son abstractas; las que sirven de cuadro o de *forma* a todos los fenómenos. Pero el dato comprende también una multitud infinita de fenómenos *concretos,* de modo que la fenomenología desemboca directamente en la *literatura.*

En efecto, si se admite que la literatura, en su conjunto y tomando las cosas en sus rasgos últimos, apunta a lo concreto según su apariencia, y *describe lo vivido* en la indistinción primitiva de lo objetivo y lo subjetivo, se percibe un parentesco —si no es una identidad— entre literatura y fenomenología. El poeta, por ejemplo, describe las cosas tales como le aparecen en virtud de su temperamento poético, *tales como son para él.* El novelista se coloca en una perspectiva intermediaria entre la ficción y la realidad; su "verdad" es *indiferente* a una y otra. Y el "diario íntimo", sin especular sobre el "yo puro" y sin recurrir a la técnica de la "reducción", parece hallarse muy próximo a captar "el flujo puro de lo vivido". Quizá Husserl no tuvo conciencia de la orientación literaria que imprimía a la filosofía al acercarla a la fenomenología. Es posible, pero nada sé de ello, ya que no he leído los cien volúmenes inéditos. En todo caso, me parece evidente que la pendiente es fatal desde el momento en que se reduce la filosofía, so pretexto de hacerla apodíctica, a la simple descripción del flujo puro de lo vivido.

Y volvemos así a encontrarnos con el existencia-

lismo, del cual parecía nos habíamos apartado cien leguas. Cualquiera sea la forma que revista, de izquierda o de derecha, técnico o literario, el existencialismo contemporáneo respira la fenomenología husserliana. Esto se pondrá en evidencia, en lo que sigue, a cada paso. Para no anticipar demasiado, tomemos ahora simplemente algunos ejemplos típicos.

Cuando un libro lleva por título *Fenomenología de la percepción,* tiene por padre a Husserl, aunque el autor sea Merleau-Ponty. Cuando una obra trata de *Lo Imaginario,* o cuando otra que trata de *La Emoción* se termina por un *Esbozo de una teoría fenomenológica* (ambas obras de Sartre) Husserl se halla presente en su origen. Y cuando un libro tiene por subtítulo *Ensayo de ontología fenomenológica* (el título es *El Ser y la Nada* y el autor Jean-Paul Sartre) es Husserl una de sus fuentes directas.

Cuando leemos en una novela (*La invitada,* por Simone de Beauvoir) pasajes como éstos: "Cuando ella no estaba allí, ese olor de polvo, esa penumbra, esa soledad desolada, todo eso no existía para nadie, todo eso no existía de ningún modo"; o: "Era como una misión que le había sido confiada: había que hacerlos existir, esa sala desierta y llena de noche..." podemos estar seguros de que Husserl los inspira.

Cuando un autor, Gabriel Marcel, titula algunos de sus trabajos: *Esbozos de una Fenomenología del Haber, Sondeo fenomenológico acerca del Ser en situación, Fenomenología y Dialéctica de la Tolerancia, Esbozo de una Fenomenología y de una Metafísica de*

la Esperanza. Husserl está presente, al menos en el trasfondo y como punto de partida.

La fenomenología no es todo el existencialismo evidentemente, pero impregna el pensamiento de la Escuela. En síntesis, no estaría yo lejos de afirmar (con los debidos matices, eso sí, y haciendo algunas precisiones bastante serias) que *la existencia* sólo proporciona materia al *existencialismo* si media una *reducción* al menos implícita que la fenomenaliza, por así decirlo, escindiéndola, por una especie de *abstracción* invertida, de la *esencia* cuyo *acto* es.

SEGUNDA PARTE

MAESTROS ALEMANES

La aparición del existencialismo en una nación parece ligada a un período de agitación política, económica y social. Se podría sostener con bastante justicia, desde un punto de vista sociológico, que el existencialismo es una *filosofía de crisis*. Esto es evidente, en cualquier caso, respecto al existencialismo alemán: nació en los años de caos que siguieron a la derrota de 1918.

Sin embargo, aunque las condiciones sociológicas son importantes, no bastan para explicarlo todo. La atmósfera intelectual es un factor preponderante. Y, desde este punto de vista, prepararon el terreno al existencialismo en Alemania dos poderosos pensadores cuya influencia fué tan profunda como vasta: Schopenhauer y Nietzsche. En un sentido, están en los antípodas el uno del otro: Nietzsche opone formalmente su "voluntad de poder", que lleva al hombre a la exaltación de sí, al "querer-vivir" de Schopenhauer, que el hombre juicioso abdica en una abnegación de sí total. Pero tienen este rasgo común, que por otra parte hace posible su oposición: ambos cultivan una filosofía concreta, una *filosofía de la existencia humana* o de la vida.

Schopenhauer aporta los rasgos esenciales de una *filosofía del absurdo*. Todos los seres, la naturaleza, el hombre, están movidos, animados, constituídos por una *voluntad* única. Esta voluntad es una pura *espontaneidad*, ciega, irracional. Por consiguiente el hombre está condenado por naturaleza a la vez al esfuerzo y al fracaso, por ende al sufrimiento, a la infelicidad. El único camino de salvación que se le ofrece es renunciar a su querer-vivir, aniqüilar su conciencia y su personalidad conforme a las directivas del ascetismo hindú que tiende al nirvaña.

Nietzsche, por el contrario, predica un *humanismo* fundado en un *ateísmo* feroz. Proclama "la muerte de Dios" y en consecuencia el advenimiento de lo "suprahumano". El Superhombre afirma su ser sin otra justificación que esta misma afirmación, porque ella es infinita; y al mismo tiempo establece, *crea* su tabla de valores "más allá del Bien y del Mal", sin otra regla que su propia voluntad. Pero su existencia está constantemente amenazada, de suerte que es su ley "vivir peligrosamente".

Puede considerarse a Schopenhauer y Nietzsche, tomados conjuntamente, como los precursores del existencialismo alemán. Pero éste es un movimiento extremadamente complejo, y que presenta una floración de doctrinas muy diversas. Citemos sólo algunos nombres.

Karl Barth se halla en cierta manera fuera del cuadro, porque es un puro *teólogo;* pero él es quien recoge sin duda la parte más pura de la herencia

kierkegaardiana, si es verdad que *el espíritu* de Kierkegaard es esencialmente *religioso.*

Max Scheler es más bien *moralista.* Bajo la influencia de Husserl, analiza los sentimientos morales en cuanto a su "intencionalidad". Ilumina así las actitudes fundamentales del hombre frente a los diferentes tipos de *valores,* y la naturaleza misma de esos valores. Coloca en la cima la categoría de lo "sagrado", característica de la vida religiosa, y su obra (interrumpida en 1928 por una muerte prematura) remata en una filosofía de la religión de inspiración católica.

Simon Franck, Emil Lask y Nikolai Hartmann se dedican principalmente a la *teoría del conocimiento.* Dependen más de la corriente fenomenológica que del existencialismo; los tres, empero, superan el fenomenismo idealista de Husserl y reintegran la existencia en el conocimiento bajo la forma de lo absoluto o de lo *irracional.*

Por último, por sumarísimo que deba ser este cuadro, quedaría demasiado incompleto si no mencionase a Frank Kafka. Kafka está fuera del cuadro, él también, porque se encierra en un plano puramente *literario.* Pero la atmósfera de sus novelas está gravada por una concepción *absurda* de la existencia. Su drama, ha dicho con profundidad Henri Gouhier, es el "del Judío que ha perdido a Jehová". ¿Qué le queda? Un sentimiento de culpabilidad sin una falta determinada, la impresión de ser condenable, de estar conde-

nado, por el solo hecho de existir: una pura *angustia de existir.*

Esto dicho, abordemos ahora a los maestros indiscutidos del existencialismo alemán: Heidegger y Jaspers. Ambos viven todavía, y no han dicho su última palabra. Conviene, pues, que hagamos toda clase de salvedades al hablar de ellos.

CAPÍTULO PRIMERO

LA METAFÍSICA DE MARTÍN HEIDEGGER

Martín Heidegger nació en 1889. Siguió una carrera universitaria que lo condujo en 1928 a Friburgo, donde sucedió a Husserl en el Rectorado.

Las obras de Heidegger publicadas hasta ahora pueden clasificarse en tres grupos. El primero está constituído por trabajos de juventud, de carácter universitario: una "disertación" sobre el juicio y una "tesis" sobre Duns Escoto. En segundo lugar viene su obra esencial, *Sein und Zeit* (Ser y Tiempo) (1927), que contiene solamente la *Introducción* y la *Primera Parte* de un trabajo más extenso que aún no ha sido publicado. Por último, puédense reunir bajo el título de trabajos anexos o secundarios: *Kant und das Problem der Metaphysik* (Kant y el problema de la metafísica), 1928; *Vom Wesen des Gründes* (La Esencia del Fundamento), 1929; *Was ist Metaphysik?* (¿Qué es la Metafísica?), 1930; *Vom Wesen des Wahrheit* (La Esencia de la Verdad), 1945[1].

---

[1] De la obra fundamental de Heidegger, *Sein und Zeit*, hay traducción castellana de José Gaos (*El Ser y el Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1952). El mismo Gaos, en la misma editorial, ha publicado *Introducción a "El Ser y el Tiempo" de Martín Heidegger* (México, 1952).

Exposiciones completas y críticas de esta difícil obra también

Pensamiento difícil, oscuro, complicado, torturado es el de Heidegger. Imposible exponerlo aquí, siquiera.

las hay excelentes en castellano: así *La filosofía de Martín Heidegger,* del profesor belga A. de Wachlens, traducida por Ramón Ceñal Llorente, S. I. (Madrid, 1945) y entre nosotros *La filosofía del Ser y el Tiempo de Martín Heidegger,* de Juan R. Sepich (Buenos Aires, 1953).

De los trabajos menores aquí citados por Verneaux, conocemos la versión española de *¿Qué es Metafísica?* realizada por Zubiri y publicada por la Editorial Séneca, de México, en la heterogénea colección "El Clavo Ardiendo"; la traducción, realizada sobre el texto mismo taquigráfico de la conferencia pronunciada por Heidegger en Friburgo en 1930, de *"De la Esencia de la Verdad",* publicada en el Fascículo I de los Cuadernos de Filosofía del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. Como la edición alemana de dicha conferencia —que constituye propiamente el ensayo *Vom Wesen der Wahrheit*— no apareció hasta 1943 (vale decir, trece años después de pronunciada la conferencia) quizá el autor haya introducido en el texto algunas modificaciones. Del ensayo anterior, *La sencia del fundamento,* hay una traducción en el nº 44 de la revista "Sustancia", de Tucumán.

Por lo demás, a los trabajos que aquí cita Verneaux habría que añadir *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (Hölderlin y la esencia de la poesía, 1935 y 1937), y dos nuevos títulos:

Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief Über den "Humanismus" (Francke, Bern. 1947), de cuya primera parte (La doctrina platónica de la verdad) dió una amplia reseña el profesor Carlos Astrada en el Fascículo I, ya citado, de Cuadernos de Filosofía (Buenos Aires, 1948); mas no se ha hecho hasta ahora traducción íntegra, que sepamos; mientras que la segunda parte, que constituye la tan mentada *Carta sobre el Humanismo,* se ha difundido primero en su versión francesa, y luego en la excelente traducción castellana de Alberto Wagner de Reyna, publicada en los Nros. 7 y 9 de la revista "Realidad" (Buenos Aires, 1948).

La tercera edición de *Was ist Metaphysik?,* aparecida en Frankfurt en el pasado año 1949, trae a guisa de Introducción el trabajo titulado *Der Rückgang in den Grund der Metaphysik* (El retorno al fundamento de la Metafísica), del cual ha dado en castellano un fiel y amplio resumen, que equivale casi a una traducción, el P. Ramón Ceñal Llorente, S. I., en la revista "Pensamiento" (Vol. 5, pp. 437-485) de Madrid. Asimismo, ha aparecido *Introducción a*

sea a grandes rasgos. Nos limitaremos a explicar lo más sencillamente que podamos algunos de sus puntos principales.

---

la metafísica, en traducción de Emilio Estiú y con estudio introductorio del mismo (Edit. Nova, Buenos Aires, 1956).

Bajo el título común de *Holzwege* (Senderos de leñador) ha reunido Heidegger (Frankfurt, 1949) seis trabajos escritos en distintas oportunidades sobre temas diversos; el origen de la obra de arte, la base metafísica de la concepción hodierna del mundo, notas sobre Hegel y sobre la interpretación de la frase nietzscheana "Dios ha muerto"; sobre la poesía y sobre Anaximandro. De todo lo cual da una breve reseña, *Los vericuetos de Martín Heidegger,* el ya citado P. Ceñal en el nº 15 de *Cuadernos Hispanoamericanos* (Madrid, 1950).

En cuanto a otros trabajos en castellano que puedan facilitar la comprensión de Heidegger o ampliar el conocimiento de su sistema, recomendamos, además las obras de De Waehlns y Sepich, y de la síntesis que con el título *Heidegger* publica Ediciones Losange ("Filósofos y sistemas", Buenos Aires, 1955), la obra del P. Ismael Quiles, S. I., *"Heidegger: el existencialismo del absurdo"* (Espasa-Calpe, 1948), que por la sencillez de la exposición es más asequible; la de Karl Löwith, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente* (traducción de F. Montero Rialp; Madrid, 1956); y *La antología fundamental de Heidegger,* por Alberto Wagner de Reyna (Buenos Aires, 1941). Es también de gran interés para la dilucidación de algún aspecto discutido de Heidegger el artículo del Dr. Juan Llambías de Acevedo, *En torno al último Heidegger,* publicado en el nº 21 (enero-marzo), 1950), de la revista "Ciencia y Fe". (M. M. B.).

I. EL ANÁLISIS DE LA EXISTENCIA

La idea más amplia que pueda darse de Heidegger es, en frase de Jean Wahl, que "laiciza a Kierkegaard" de una manera radical. Lo que equivale a decir al mismo tiempo que es radicalmente infiel al espíritu de Kierkegaard y que es un pensador original. De hecho, es estrictamente *ateo*: no niega, no combate el teísmo; no es *anti-teísta* como Nietzsche; se las arregla para ni siquiera enfrentar la cuestión, y cuando ocasionalmente habla de ella, es para declarar que no tiene sentido. Heidegger es verdaderamente alguien para quien "Dios ha muerto" y está bien muerto [1].

Esta trasposición del existencialismo, esta exclusión de toda perspectiva religiosa, Heidegger la realiza desde el principio, vale decir, por el enfoque que adopta de entrada y dentro de cuyos límites se desarrolla toda su doctrina, que brota, por así decirlo, de ese punto de partida, el cual no es otro que el de la *ontología fenomenológica.* Heidegger no toma en cuenta la "reducción" que, para Husserl, da acceso a la fenomenología, y éste se lo ha reprochado vivamente. Sin embargo, nos parece que el término "fenomenología" no pierde todo sentido, no pierde siquiera su sen-

---

[1] Creemos que, de escribir hoy, Verneaux habría mitigado o aun modificado estas afirmaciones tan rotundas, pues las últimas manifestaciones de Heidegger no lo muestran tan cerrado al problema de un Ser Trascendente. (M. M. B.).

tido propio y husserliano, cuando pasa de una atmósfera idealista a una atmósfera existencialista, pues "existencialismo" no es obligatoriamente, como podría creerse, sinónimo de realismo.

¿De qué se trata, para Heidegger? De *describir el ser* tal como nos aparece, vale decir, también, tal como es, pues debe proscribirse en absoluto la distinción kantiana entre "fenómeno" y "cosa en sí", que tenía por resultado poner el ser siempre *más allá* de lo que aparece, y por lo tanto hacerlo incomprensible. Para Heidegger, el fenómeno es el ser mismo que *se manifiesta*, y el ser, a su vez, no es otra cosa ni es más que lo que se manifiesta. Gurvitch presenta la posición de Heidegger como un "idealismo existencial"; es, a mi modo de ver, un enfoque justo y profundo. Y es ahí donde se halla la raíz de esta posición original. En cuanto existencialista, Heidegger no pone "entre paréntesis" la existencia como lo hacía Husserl, pues al hacerlo suprimiría su objeto. Pero en cuanto idealista niega todo ser "en sí", o —si puede así decirse— todo ser *metafenomenal*. Y esta negación parece justamente lo esencial de la reducción husserliana. Pues nos plantamos así en pleno *relativismo*: el ser se identifica con su *manifestación*, y sólo hay manifestación *para nosotros*. "El hombre es la medida de todas las cosas" decía el viejo sofista Protágoras. Ésta es, a mi ver, la primera y la última palabra de Heidegger. Es el punto de partida, el postulado inicial de su filosofía, pues es lo que le permite unir las dos nociones de *ontología* y *fenomenología*, y aun identificar-

las, a punto tal que la ontología se haga por un método fenomenológico e inversamente la fenomenología tenga un alcance ontológico. Dicho en otras palabras, el término de ontología tiene en Heidegger un sentido muy diferente del que tiene en la filosofía clásica, dogmática, realista, porque Heidegger toma el ser en un sentido pura y estrictamente *fenomenista* y *relativista*, como manifestación a alguien y no como *acto* que constituye las cosas en sí o absolutamente. La *ontología* se halla así vaciada de toda *metafísica* por una reducción fenomenológica larvada.

Nunca será excesiva la atención que se preste a los pasos iniciales de una filosofía, pues ellos orientan todo su desarrollo, determinan sus tesis fundamentales y sus conclusiones. En el caso presente, era necesario definir con cierta precisión el punto de vista adoptado, pues sólo él explica el ateísmo pacífico y satisfecho —pero por otra parte cuán torturado, angustiado— de Heidegger. Para que Dios pueda ser tomado en consideración, en tal perspectiva, debería *presentarse como fenómeno*, en Sí mismo, a la vista y a la experiencia del filósofo, puesto que éste no quiere ser sino fenomenólogo. Y de hecho ninguna experiencia nos *da* a Dios *sicuti est*, según la frase de San Pablo; y es aun imposible en derecho, pues sin anticipar demasiado lo que va a seguir podemos muy bien afirmar que el hombre es *finito*: no puede, por lo tanto, captar lo infinito como tal.

Así la filosofía, según Heidegger, se reduce a una *lectura del ser*; no encuentra, pues, ninguna dificultad teórica o de principo; no halla en su camino ningún

problema a resolver. Hay que ver, o mirar, o mejor *experimentar,* o sentir (en un sentido amplio), y eso basta. Lo cual, por otra parte, no es tan fácil —hagámoslo notar enseguida— porque lo más claro es a menudo lo más escondido; es menester, para percibirlo, una atención muy estudiada, una especie de *ingenuidad* heroica, que acoja la revelación y capte lo auténtico en lo aparente.

Demos ahora un paso más. El fin de Heidegger es constituir, sobre el modo fenomenológico, una *ontología general.* La pregunta que él se plantea es ésta: *¿qué es ser?* ¿Qué es existir? O también: ¿cuál es *el sentido del ser,* de la existencia? Es la pregunta central de la filosofía, pero los filósofos la esquivan las más de las veces, pues les sería preciso, para abordarla, rechazar todo sistema y todo esfuerzo de pensamiento abstracto y racional, para volver a hallar la ingenuidad de la simple mirada. Pregunta extraña, por lo demás, pues todo el mundo sabe qué es existir, y sin embargo, nadie es capaz de decirlo. Podría aplicársele la frase de San Agustín acerca del tiempo: "Sé lo que es cuando no me lo preguntan; pero cuando me lo preguntan, ya no lo sé".

Y esta ambición de constituir una categoría general es, a los ojos de Heidegger, característica de su propia posición. Se opone con ella, piensa, no solamente a la filosofía clásica —que trata de "explicar" el ser racionalizándolo, en lugar de "explicar" su sentido propio, original, experimentándolo—, sino también y a la vez, aunque en otro sentido, a la filosofía exis-

tencial tal como la concibe un Jaspers. Pues Jaspers limita su horizonte al ser humano concreto; no formula la pregunta general: ¿qué es ser?, sino que solamente se pregunta: ¿qué es ser yo? Heidegger, como veremos, parte del ser humano, pero aspira a alcanzar a través de éste el ser puro y simple. Precisamente para distinguir estos dos puntos de vista ha inventado Heidegger los términos de análisis existen*cial* y análisis existen*tivo*. En ambos casos se trata de un análisis de la existencia humana; pero uno es *abierto*, podríamos decir, orientado hacia una doctrina general del ser, simple *medio* de llegar a una comprensión del ser; y el otro, en cambio, es *clauso*, cerrado sobre sí, como que para Jaspers el análisis de la existencia humana y de sus posibilidades concretas era la primera y la última palabra, el principio *y el fin* de la filosofía.

De hecho, la obra de Heidegger y la de Jaspers casi coinciden, en cuanto a la extensión, pues *Ser y Tiempo* no sobrepasa el horizonte de la existencia humana: no contiene sino la primera parte de la ontología. Y los historiadores de la filosofía comienzan a preguntarse si la segunda parte aparecerá alguna vez; más aun, si *podrá* alguna vez aparecer, en razón de ciertas dificultades técnicas. Heidegger ha demostrado que sabía vencer las dificultades literarias, es decir, concernientes a la expresión, y las dificultades filosóficas, según él las entiende, es decir, en cuanto al acto de intuición fenomenológica; pero parece haber hallado un obstáculo insuperable en el hecho de que su método y alguna tesis que éste determina no permiten la deseada aber-

tura[1]. La orientación empero de su esfuerzo hacia una comprensión del ser en general se hace sentir en todos los trabajos que poseemos, y basta para autorizar la distinción entre análisis existencial y análisis existentivo. Además, en mi humilde opinión, Heidegger puede muy bien llegar a una ontología general, simplemente permaneciendo fiel a su *idealismo existencial*. El desarrollo de su doctrina lo llevaría sin duda a reconsiderar ciertos temas, a precisar otros, a repensar, en particular, el capítulo II de su Introducción, que trata de la naturaleza de la ontología. No tendría que avergonzarse de ello. ¿Quién puede jactarse de haber previsto que Bergson escribiría *Las dos Fuentes de la Moral y de la Religión*, después de *La Evolución Creadora*? ¿Y quien osaría empero negar la continuidad profunda de las dos obras? Vivir para ver.

Sea como fuere, para Heidegger el análisis debe aplicarse ante todo a la existencia humana. ¿Por qué? Porque siempre es un hombre quien formula la pregunta y quien responde, porque sólo el hombre es capaz de interrogarse acerca de su existencia, y —dicho más sencillamente— porque sólo él es capaz de *reflexionar*. Pero aun esto hay que entenderlo bien.

Ante todo la reflexión de que aquí se trata no debe ser confundida con la *introspección*, ni tampoco con el *psicoanálisis*. Son esos métodos psicológicos, que

[1] Será útil al lector leer a este respecto, en las *Actas* del Primer Congreso Nacional de Filosofía celebrado en Mendoza (Argentina) en 1949, la comunicación del Prof. de la Universidad de Córdoba, Dr. Nimio de Anquín, titulada *Derelicti sumus in mundo*. (M. M. B.).

pretenden captar y analizar la vida psíquica, el torrente de la conciencia en cuanto a su contenido y a sus actos, así como las tendencias inconscientes que gobiernan todo eso; pero tales métodos no conciernen en modo alguno al ser mismo o la existencia del hombre. En otras palabras, revelan los fenómenos, pero no *el fenómeno de ser* que los sustenta y los impregna y que es el objeto propio de la ontología. Son, pues, superficiales y secundarios, en tanto que el análisis ontológico es primario.

Y por otra parte ¿qué hay que entender por *existencia*? Es obvio que la respuesta a esta pregunta es el fin a que tiende todo el esfuerzo de análisis y que ella lo supone. Sin embargo, debemos despejar un poco el terreno para dejar bien en claro que las categorías aplicadas a las cosas no pueden ser de utilidad alguna para arrojar luz sobre el sentido de la existencia humana. Será además un nuevo modo de demostrar la especificidad del análisis existencial.

Esto nos conduce a intentar explicar una cuestión de palabras bastante china, o más bien alemana, pero que es capital aquí: las relaciones del *Dasein* con el *Seiendes* y el *Sein* [1]. Literalmente, el término *Dasein*

---

[1] Hemos creído más seguro —más aun, el único camino posible— conservar el criterio adoptado por el autor en el original francés, y que, por otra parte, es el mismo que adoptara Waehlens en su magistral obra *La philosophie de Martin Heidegger,* y que mantiene el P. Ceñal en su traducción de la misma, vale decir, conservar en alemán los vocablos que nombran a esos conceptos típicamente heideggerianos, que resultan intraducibles en su exacto matiz. Lo cual no ofrecerá dificultad al lector, puesto que precisamente la exposición va tratando de definir y explicar qué significa uno de ellos. (M. M. B.).

significa *estar ahí*; pero en el lenguaje de Heidegger designa al *ser humano*, no como sustantivo (el hombre, animal racional), sino como verbo: ser hombre, existir humanamente. Ahora bien, el *Dasein* se opone al mismo tiempo, y se relaciona, al *Seiendes* y al *Sein*. El *Seiendes* es "el existente bruto", como traduce A. de Waehlens, el ser, la manera de existir de las *cosas*, opaca, rebelde a toda comprensión, desprovista de sentido, absurda. El hombre mismo, por lo demás, pertenece a esta esfera, precisamente en tanto es una cosa entre las demás y como las demás; pero en este aspecto, a este nivel, no es hombre. Para ser hombre, debe *trascender* el plano de las cosas, emerger, por decirlo así, por encima del orden de los cuerpos; su humanidad misma consiste en esta "trascendencia". Pero aun así ¿qué es lo que caracteriza al ser humano? Negativamente, el no ser una cosa, el distinguirse de las cosas; positivamente, ser un *sí mismo* (Selbst), una conciencia, un sujeto, un *yo*.

En estas condiciones, el *ser* (Sein) es el *sentido*, la significación, la inteligibilidad de un existente cualquiera; tomando, obvio es decirlo, el término "inteligibilidad" en un sentido muy amplio, no solamente intelectual, ni sobre todo racional, sino "existencial" y bastante pragmático en el fondo. El *Dasein* es el movimiento de trascendencia que supera la existencia bruta hacia la existencia inteligible. Y por este movimiento que lo afirma a sí mismo en su humanidad, el hombre *confiere un sentido* a las cosas; un sentido humano, se entiende. Transforma las cosas en seres in-

terpretándolas, revistiéndolas de su propia luz, pues para que las cosas tengan un sentido es menester que alguien se lo dé, puesto que en sí mismas ellas son absurdas. Así la trascendencia constituye al hombre y al mismo tiempo a los seres; constituye, decimos, en general *el ser* a partir de la existencia bruta.

El plano de la existencia bruta, absurda, es llamado lo *óntico;* el plano del ser, en tanto que confiere o recibe un sentido, la *ontología*. Así se explica la cuestión fundamental: ¿cuál es el sentido del ser? Es característica de la ontología.

Por ahí se explica también esa fórmula enigmática, que brota a menudo de la pluma de Heidegger: "La esencia del ser humano reside en su existencia". Eso no significa que la esencia del hombre es existir, cosa que haría de él un ser necesario, Dios; pues si hay algo claro en Heidegger, es que la existencia humana es contingente. A mi entender, la fórmula es una simple explicación, una definición de la noción de *Dasein*. La realidad humana consiste en *su existencia,* en su modo propio de existir, a saber, la existencia humana, consciente, trascendente a la existencia bruta. Lo mismo exactamente podría decirse del *Seiendes*: su esencia reside en su existencia (bruta, absurda), y del *Sein:* su esencia reside en su existencia (dotada de un sentido, inteligible). Un poco a la manera como decimos que la noción de "sustancia" designa cierto tipo de existencia (plena, en sí) y la de "accidente" otro tipo de existencia (no en sí, sino en otra cosa). Poco más o menos, toda vez que Heidegger reserva

el término de *existencia* para el *Dasein* y el *Sein:* el *Seiendes es,* pero no *existe.*

Así, la fórmula no tiene sino la apariencia de la profundidad; escandalosa en un primer momento, no es en definitiva otra cosa que una verdad de Perogrullo: la existencia humana consiste en un cierto tipo de existencia; o, tomándola del mejor modo posible, no pasa de ser una definición de palabras: llamo *Dasein* a una cierta manera de existir, al modo humano de existir.

Y volvemos, al fin de cuentas, a Kierkegaard. El análisis "existencial" de Heidegger es *el análogo,* en un plano puramente fenomenológico, del "pensamiento subjetivo" que en Kierkegaard permanecía cargado de metafísica. Pero el fin, o al menos la dirección, es idéntico: saber qué es *existir humanamente.*

II. — La existencia banal y la existencia auténtica

Si el análisis existencial de Heidegger es análogo al pensamiento de Kierkegaard, será normal hallar en el alemán algo así como un eco de la teoría de las *esferas de existencia.* En Kierkegaard esta doctrina es el *eje* de todo su pensamiento; en Heidegger su papel es menor: ella es más bien el primer *momento* del análisis. Y a este título la consideraremos aquí, pues una vez despejado el terreno será evidentemente la existencia auténtica la que deberá retener nuestra atención.

Según Heidegger, el hombre puede vivir en dos planos: el uno es la existencia cotidiana o banal *(Alltäglichkeit),* el otro la existencia auténtica o resuelta *(Entschlossenheit).* Acerca de lo cual debemos hacer desde ahora algunas observaciones.

La más obvia es que Heidegger reduce a dos el número de las esferas de existencia. El "estadio religioso" de Kierkegaard no se menciona, pura y simplemente porque no entra en las perspectivas de la ontología. Sin duda algunos aspectos de la vida religiosa no pueden ser totalmente evitados cuando se dirige la atención hacia el hombre, aun colocándose en un punto de vista estrictamente fenomenológico. En este caso, Heidegger los refiere a la existencia *inauténtica,* porque la religión, para él, es un medio que han inven-

tado los hombres para disimularse su condición humana.

En segundo lugar, la distinción de los dos tipos de existencia no comporta, como en Heidegger, referencia *moral*. Heidegger se mantiene en una perpectiva *ontológica*. ¿Vale decir que se parece a Pascal? En modo alguno, pues no se debe confundir la ontología con la *metafísica*. Pascal distinguía el orden de los cuerpos y el orden de los espíritus: esto era tomar una posición metafísica. La distinción de Heidegger concierne a dos modos del ser humano tomado globalmente, dos maneras posibles de ser hombres, según la perspectiva propia de la ontología fenomenológica.

Por último, conviene notar que la vida *cotidiana* no es *necesariamente inauténtica*. La oposición de las esferas es menos radical de lo que parece a primera vista. Por una parte la existencia resuelta no sustrae al hombre a sus ocupaciones cotidianas; solamente las ilumina con una luz nueva, les da su verdadero valor —que es nulo, dicho sea de paso. A la inversa, la vida cotidiana puede servir de punto de partida para el análisis de la existencia auténtica, pues es en cierta manera inmediata y permite discernir fácilmente ciertos rasgos de la condición humana. La existencia cotidiana empero tiende, como en virtud de su propio peso, a cerrarse sobre sí misma. Y en la medida en que ella es un *rechazo* de la existencia auténtica, se hace por eso mismo inauténtica. La consideraremos aquí en ese sentido fuerte y exclusivo. Dicho esto, entremos en materia.

Lo que caracteriza al ser humano, según hemos visto, es que él es un *sí*. Pero *ser sí mismo* no es un *hecho*, un dato, precisamente porque el hombre no es una *cosa*. La "ipseidad" no es más que una posibilidad; debe ser conquistada. Ahora bien, la existencia banal es una *huída* ante sí mismo, es el rehusarse a conocer y asumir la propia condición de hombre. Es una actitud muy semejante a la "diversión" pascaliana, por la que el hombre trata de olvidarse, de distraerse de sí mismo y de su infelicidad natural. O también, para emplear otra comparación, hegeliana esta vez, es una "alienación" de sí mismo, pero activa, un esfuerzo para *perderse*.

Sin duda para poder perderse hay también que poder ganarse; lo uno no tiene sentido sin lo otro (y recíprocamente). De suerte que aun enajenándose (alienándose) el hombre no queda simplemente reducido a la condición de cosa: sigue siendo hombre por la *posibilidad* que conserva en todo momento de dar el salto que lo eleve a una existencia auténtica. Dicho en otra forma, la existencia banal sigue siendo una existencia humana. Pero es una existencia hecha de abdicación.

¿Qué resulta de ello? ¿Cómo se desenvuelve la existencia cotidiana? Ante todo, y éste es su rasgo más profundo, en lugar de ser un *yo* el hombre no es más que un *se (das Man): se* dice, *se* hace...; una especie de autómata sin personalidad, un individuo intercambiable con cualquier otro; se identifica a su función social; es, por ejemplo, *un* viajero, *uno que*

pasa, *uno que se* pasea, *un* comerciante, *un* obrero, etc., y no es más que eso. Y eso no solamente a los ojos de los demás sino, y he aquí lo grave, a sus propios ojos. El *se* no es, pues, un sujeto colectivo, una sociedad; es el hombre mismo, en cuanto a su ser (*Dasein*), pero sometido a un poder anónimo que regula sus actos y le dicta su conducta.

El término de "conducta" debe ser tomado en un sentido muy amplio: engloba no solamente las actividades exteriores, sino las reacciones más íntimas, los sentimientos y los pensamientos, en una palabra: la *existencia* entera. Yendo de fuera hacia adentro, hallamos en primer lugar la actividad práctica. Se desenvuelve en un mundo todo humanizado, *familiar (Umwelt)*, en el que las cosas están, por así decirlo, domesticadas, reducidas al papel de instrumentos. Es, pues, *utilitaria*, interesada, que tiende a satisfacer todas las necesidades de la vida, dominada por la "preocupación" *(Besorge)*, por el cuidado del pan cotidiano.

En el plano psicológico, la existencia banal está hecha de una *curiosidad* vana y superficial, que busca la novedad por la novedad misma. Se alimenta de "se dice", de *charlas (Gerede)* que, lejos de dirigir la atención hacia las cosas de las cuales se habla, la retienen y la fijan en las palabras mismas.

En un plano todavía más profundo, la existencia banal es una *interpretación (Verstehen)* del mundo y del hombre, del ser. Es, en efecto, a su nivel donde se plantean los problemas de todos los órdenes: cientí-

ficos, filosóficos y religiosos. Y lo que caracteriza a está concepción del mundo es que desecha todo lo que podría recordar al hombre la infelicidad de su condición originaria. Teniendo el hombre el privilegio de dar un sentido a las cosas por su propia manera de existir, cuando se fija en una existencia inauténtica hace surgir un ser inauténtico. Se sitúa, y sitúa con él todas las cosas, en la *no-verdad*. No es, propiamente hablando, un error; su interpretación no es falsa. Pero no es verdadera; suscita *la apariencia*. Cuestión de iluminación, podría decirse con A. de Waehlens, o de agudeza visual, o de acomodación.

¿Cómo se realiza el pasaje a la existencia auténtica? No será, obvio es decirlo, por un proceso intelectual o racional, ni más ampliamente por un progreso de la cultura. Estos desarrollos, por vastos que sean, quedan encerrados en lo inauténtico. Tal pasaje exige una operación análoga al "salto" de Kierkegaard: un acto de libertad, una decisión, pero que para Heidegger consiste en *acoger la angustia* y las revelaciones que ella trae consigo.

¿Qué es, ante todo, la angustia? Su naturaleza se precisará si la comparamos al *miedo*. El miedo tiene siempre un motivo preciso, un objeto definido, y se sitúa en un plano biológico, es decir, concierne al hombre en tanto que simple viviente: se teme *un peligro*, y se teme *por la propia vida*. Lo que caracteriza la angustia es, al contrario, que ella no tiene objeto definido; se dice, y con justicia: "no es nada, no hay nada"; pero todo parece perder su sentido, derrum-

barse, desvanecerse: el mundo en su conjunto y nosotros con él. El mundo hasta entonces familiar *(Umwelt)* se reviste de extrañeidad *(Umheimlichkeit, Befremdlichkeit)* y sentimos al mismo tiempo que nuestro propio ser vacila, se desliza hacia la nada. La angustia, en suma, es *la experiencia de la nada.*

Y es eso mismo, esa falta de objeto determinado, lo que da a la angustia su *alcance ontológico.* Precisamente *porque* es una experiencia de la nada, es una experiencia del ser. ¿Cómo? Simplemente porque la existencia, como la palabra misma lo indica, comienza *a surgir fuera de... (ex-sistere).* Pero ¿fuera de qué? Pues de la nada, *ex nihilo.* El ser no aparece, pues, no se constituye sino "sobre un fondo de nada", no puede ser captado en su pureza más que por una experiencia de la nada.

Ex nihilo omne ens qua ens fit, (Todo ser en cuanto tal es hecho de la nada), escribe Heidegger en una fórmula que es quizá una de las más profundas y más características que su genio le haya dictado. Hay allí una modificación total de las concepciones clásicas, análoga, en el orden ontológico, a la "revolución copernicana" que Kant se jactaba de haber realizado en el orden crítico. Comentémosla sumariamente. Heidegger no quiere decir que la nada *produce* el ser, lo cual sería un mero absurdo. Ni siquiera considera en modo alguno *la causa* del ser, lo cual sería adoptar un punto de vista *metafísico.* Fiel a su punto de vista fenomenológico, pretende solamente que el ser *aparece* como surgiendo de la nada, y por lo tanto que la nada

precede al ser. Pero esto mismo es revolucionario, pues es negar que el ser sea el *dato primitivo* del cual la nada es la negación, como lo creía Bergson, siguiendo a muchos otros; para Heidegger, al contrario, la nada es lo primitivo y el ser lo secundario. Ignoro si Heidegger conocía a Valéry, pero no puedo evitar el comparar su fórmula, tan escolástica, a aquella estrofa célebre que leemos en *Ébauche d'un Serpent:* "¡Oh, Sol! ¡oh, Sol!, falta deslumbrante, ...—Tú impides a los corazones el que conozcan —que el universo no es sino un defecto— en la pureza del no-ser".

Dos observaciones son aún necesarias para precisar la tesis de Heidegger. En primer lugar, la nada que experimentamos en la angustia no es inerte; es activa, *aniquila* o "nihiliza" el ser *(das Nichts nichtet)*, la nada nihiliza. Es, como decía Hegel, una *negatividad* que roe al ser desde dentro, y la angustia la sorprende, por así decirlo, en trance de realizar su obra de muerte. Por otra parte, la nada no es pura o *absoluta:* es la negación *del ser*, el no-ser; según el sentido técnico restringido que el término "ser" toma en Heidegger *(Sein)* en cuanto opuesto al existente bruto *(Seiendes)*. Pues la angustia experimenta el mundo presente, y puesto que lo experimenta vacilante, lo percibe como vaciado de todo sentido, como un absurdo *caos*. La nada que la angustia revela es, pues, *la existencia bruta*, a partir de la cual se constituye el ser destacándose sobre ese fondo oscuro.

Volvamos ahora al hombre. La angustia es un fenómeno universal: todo hombre la encuentra, al me-

nos por momentos, por *relámpagos.* La existencia banal consiste en rechazarla, en huirla, velarla, disfrazarla. La existencia auténtica consiste en acogerla. Es menester un verdadero heroísmo: es en cierta manera un heroísmo de la clarividencia y de la lucidez *(Durchsichtigkeit).* No suprime la vida cotidiana, sino que la supera, la trasciende. En lugar de perderse en las charlas de la muchedumbre, el hombre se sumerge en la soledad de hombre y se coloca en la *verdad.*

Pronto detallaremos las revelaciones que trae la angustia; pero ya desde ahora podemos destacar la característica esencial del ser humano. Se la puede presentar bajo tres formas que se superponen exactamente.

Ante todo, la existencia humana es *cuidado (Sorge).* Eso significa que el hombre es un ser siempre "en cuestión", "en juego", en peligro, digamos. Su existencia, en efecto, jamás está asegurada, fijada, cerrada. Está continuamente amenazada, y exige por lo tanto una conquista perpetua. El hombre se *inclina hacia posibilidades* que él *no es* todavía, que quizá no alcanzará; y eso mismo, para él, es *existir.*

Por otra parte, el ser humano es contingente y *finito.* Lleva la nada en el corazón mismo de su ser, y esta "negatividad" inmanente es la condición, el resorte de su existencia.

Por último, la existencia auténtica es una *falta (Schuld).* ¿Cómo comprender eso, que parece contradecir lo que hemos señalado acerca del heroísmo propio de la autenticidad? La falta no es de orden moral;

es en el fondo ontológica. En efecto, *ser finito* es un "defecto", un mal, el "mal metafísico" según la expresión de Leibniz; pero la existencia auténtica consiste en ratificar, en asumir la finitud propia del ser humano; he ahí la falta. Por lo demás, si no es moral en sí misma, tiene repercusiones morales: le es imposible al hombre auténtico estar en paz, tener "buena conciencia", puesto que jamás es lo que quiere ser, sino que solamente tiende a llegar a serlo.

La nada, el mal metafísico que está en el corazón del ser humano, cuando es asumida libremente se convierte en *falta*, y cuando se desarrolla en el orden de la existencia auténtica eclosiona en *infelicidad*. El hombre, en definitiva, es un ser necesariamente infeliz, porque es esencialmente finito.

III. — LAS REVELACIONES DE LA ANGUSTIA

He ahí, probablemente, la intuición central de Heidegger: que el hombre es una *conciencia finita.* Sería, ciertamente, exagerado decir que toda su doctrina está contenida en esto, y que sale de aquí por un simple esfuerzo de análisis. Sin embargo, los diversos rasgos de la condición humana que discierne y que ahora hemos de presentar, no son en último término sino *aspectos* del ser finito que la angustia nos revela de una sola vez, en un relámpago.

Estos rasgos, que constituyen "la esencia" del *Dasein,* la estructura o el ser de la existencia humana, Heidegger los llama "existenciales". Corresponden a las categorías subjetivas de Kierkegaard; pero Heidegger reserva el término de "categorías" para designar los elementos constitutivos de las *cosas.* Los "existenciales", como su nombre lo indica suficientemente, conciernen a la *existencia* (humana) y la definen. Son concretos, pero universales, puesto que son válidos para todo ser humano. Sólo consideraremos aquí cuatro "existenciales".

La *derelicción (Geworfenheit).* La primera revelación que trae la angustia es que estamos sumergidos *en el mundo:* el hombre es un ser arrojado en el mundo *(In-der-Welt-Sein).* "Estamos embarcados", decía Pascal; *hemos nacido* podríamos decir más simplemente; en cualquier momento en que consideremos nuestra

existencia, el mundo está "siempre ya ahí"; y aunque nuestro nacimiento, en cuanto entrada en el mundo, sea un acontecimiento pasado, llevamos en todo momento su marca en nuestro ser.

El problema clásico de "la existencia del mundo exterior" es, pues, para Heidegger un falso problema; sólo surge en el plano de la existencia auténtica que se esfuerza por olvidar su condición verdadera. De la misma manera como en Husserl la conciencia jamás está vacía, sino que *apunta* siempre a un objeto; de la misma manera como en Fichte el yo no se afirma sino *oponiéndose* un no-yo; así también en Heidegger el hombre no existe como "sí mismo" si no es por referencia al mundo. No es una relación accidental que sobreviene a un ser ya constituído, no es tampoco una relación espacial, o de simple ubicación; es un lazo ontológico, *constitutivo* del ser humano.

Sin duda la angustia no es necesaria para captar esta estructura de nuestro ser; un análisis de la existencia cotidiana puede bastar, a condición de que ésta no se cierre sobre sí misma, haciéndose por ello inauténtica. La angustia, empero, la ilumina, procura una conciencia aguda de ello. Y el sentimiento de nuestra "situación" originaria de hombre en el mundo (*Befindlichkeit*) es la raíz de toda sensibilidad. En términos técnicos, se dirá que mediante la angustia se revela el *Da* del *Dasein*.

Y ahora ¿qué es el mundo en que nos hallamos? No es, como lo cree el sentido común, la *suma* de las cosas, pues entonces no sería más que una idea. Es

un todo, indeterminado, *anterior* a las cosas que discernimos, en el sentido de que las hace posibles, pues las cosas sólo aparecen "sobre fondo de mundo". Pero aquí vuelve a aparecer la distinción entre el existente bruto y el ser, lo óntico y lo ontológico, el mundo como *caos* y el mundo como *cosmos*. El hombre seguramente no crea el mundo (en el primer sentido) puesto que ha sido *arrojado* en él. Pero él es quien hace por su simple presencia que un mundo (en el segundo sentido) surja de la nada ante él, y a la vez lo sostenga y lo amenace. Y ¿cómo es el hombre la fuente del ser del mundo? Por su acción, o más profundamente por sus *proyectos*. Pues la existencia humana es movimiento, esfuerzo; el hombre se arroja hacia adelante, hacia posibilidades a realizar; pero en ello mismo encuentra la resistencia de las cosas y su esfuerzo le da un sentido. El mundo como ser y el ser humano son, pues, estrictamente correlativos.

Por último, si nos preguntamos el *por qué* de la derelicción, habrá que responder que ella no tiene *razón*: nuestra presencia en el mundo es inexplicable, injustificable, absurda. Es un puro *hecho*, una de las manifestaciones de nuestra finitud radical.

En resumen puede verse en esta doctrina una trasposición existencialista del idealismo kantiano. El *caos* primitivo es análogo a la "cosa en sí" de Kant, de la cual no se puede decir ni saber nada precisamente porque es "en sí", y no "para nosotros"; con la diferencia de que el caos es percibido como tal en la angustia, y es, por lo tanto, asimismo fenómeno a

su manera, puesto que la noción propiamente kantiana de cosa en sí ha sido rechazada de plano por Heidegger. El *cosmos* es el ser para nosotros, el "fenómeno" de Kant; reviste un sentido humano por el solo hecho de una presencia humana; es el "correlato objetivo" del *Dasein*, el no-yo afirmado por el yo en su esfuerzo para realizarse.

Y he aquí por qué puede ponerse en duda que Heidegger dé a luz alguna vez la segunda parte de *Ser y Tiempo*. La primera trata del ser humano; la segunda debería tratar del ser en general. Pero puesto que el ser es el sentido que el hombre da al mundo absurdo y caótico de sus proyectos, puesto que el ser no es sino el reflejo de la existencia humana sobre el existente bruto, no queda nada más que hacer cuando se ha terminado el análisis de la existencia humana. A menos que una experiencia inédita permita penetrar *en el absurdo* para captar allí el nacimiento del ser a la vez humano y mundano. A menos que un nuevo esfuerzo de abstracción, que sería una profundización, se aplique a la naturaleza del *reflejo* de los proyectos humanos sobre el mundo. A menos que...

2. *La muerte.* — "La muerte es una manera de ser que el ser humano asume tan pronto como existe"; en frase del viejo Jacobo Boehme, que cita Heidegger, "desde que un hombre llega a la vida, es lo bastante viejo como para morir".

Desde el punto de vista técnico, en la perspectiva de la analítica existencial, el problema de la muerte es el de la *totalidad de la existencia*. Existir, para un

hombre, es arrojarse al encuentro de sus posibilidades; el ser humano no puede, pues, jamás ser captado, fijado en una definición, y el análisis se embarca en un proceso infinito. Sin duda la muerte cierra el *total de las posibilidades* del hombre; sólo que, por eso mismo, suprime su existencia. ¿Cómo salir de la aporía? Haciendo de la muerte un "existencial", es decir, integrándola al ser del hombre como potencialidad permanente, como la posibilidad suprema hacia la cual él tiende. El hombre es un ser destinado a morir (*Zum-Tode-Sein*) [1].

Consideremos en particular algunos puntos de esta interpretación *ontológica* de la muerte. Obvio es decir, en primer lugar, que la muerte no es solamente un acontecimiento biológico, el término de la vida, el último momento: ésa es la interpretación banal, inauténtica. La angustia nos revela que nuestro ser es vacilante, *muriente,* que lleva la muerte en sí mismo; y que la muerte es para cada hombre la más personal, la más *propia* de sus posibilidades, pues nadie puede reemplazarlo en ella ni privarlo de ella.

Hallamos así una nueva paradoja. No tenemos ninguna *experiencia de la muerte*: ni de la muerte de los demás, pues ella les es absolutamente propia, ni de la nuestra, pues ella es nada. Pero tenemos una

[1] Para mayor ampliación de esta idea heideggeriana del ser-para-la-muerte, remitimos al lector al trabajo de Alberto Wagner de Reyna, *La muerte, posibilidad decisiva y decisoria de la vida,* publicado en el nº 18 de la revista "Ciencia y Fe" (Buenos Aires, 1949). (M. M. B.).

experiencia del morir, que se confunde con la experiencia de estar en el mundo, con el sentimiento de la situación originaria, pues es una sola y misma cosa el estar en el mundo y el estar destinado a morir.

Por otra parte, la muerte no tiene más *razón* que tenía la vida: es un puro *hecho*, el triunfo de la contingencia y del absurdo. Muestra que la existencia humana no es en manera alguna necesaria, más aun, muestra —dice Heidegger con su sutileza habitual— "la posibilidad de la imposibilidad de la existencia".

¿Y cuál es por último la actitud resuelta frente a la muerte? *Asumirla*, ciertamente, pero ¿en qué sentido? ¿*Dársela* a sí mismo, puesto que es la posibilidad más personal? No, pues el suicidio, al actualizar la muerte, la suprime como posibilidad y suprime también toda otra posibilidad y la existencia misma. Y la existencia resuelta es existencia. Pero clarividente. Asume la muerte aceptándola (*Freiheit zum Tode*), la *espera* y la anticipa constantemente. Se desarrolla, pues, la existencia resuelta, *sub specie mortis*, a la luz de la muerte, que manifiesta la vanidad radical de todo proyecto, de toda actividad, la nada de la existencia.

La temporalidad (*Zeitlichkeit*). — El análisis del tiempo es el centro de toda la obra de Heidegger, pero es también su parte más oscura y difícil. La tesis general está bien clara: el hombre es un *ser temporal*. Pero para llegar a una noción justa, auténtica, del tiempo, hay que purificar, profundizar la concepción banal, y se entra entonces en grandes dificultades.

El tiempo "ontológico" no debe ser confundido con el tiempo *social,* cuadro arbitrario que el *se* (*das Man*) da a nuestras actividades cotidianas. Se distingue también del tiempo *cósmico* (sideral, solar, etc.), fenómeno de orden cuantitativo que el sabio abstrae de lo real. El tiempo primordial es cualitativo y concreto; no es un cuadro vacío en el cual se inserta la actividad humana; es un "existencial", una manera de ser del hombre. No se dirá, pues, que el hombre es *en el tiempo;* hay que decir que *se temporaliza,* que es un *proceso* de temporalización. Y si se quiere precisar todavía más, aunque sin salir de lo general, en qué consiste esta existencia, este proceso, se verá que es una *dispersión* activa del ser, un "éxtasis" en el sentido literal del término. Así, por naturaleza, ontológicamente, el hombre está *fuera de sí,* y en eso mismo consiste su temporalidad (*auszer-sich-Sein*).

Ahora es posible deducir, en cierta manera, los tres momentos del tiempo. La primacía corresponde al *porvenir.* Es, en efecto, el primer "éxtasis" del ser humano, puesto que su estructura fundamental es el *cuidado,* y el cuidado consiste en anticiparse sobre lo que se es, en arrojarse hacia posibilidades. El porvenir nace del proyecto, es el proyecto. En otras palabras, el hombre está siempre "delante de sí", está siempre "por venir".

Pero nuestras posibilidades son limitadas, *definidas,* en una cierta medida. Y ¿qué es lo que las determina? No puede ser sino nuestro *pasado.* El pasado es esa parte de nosotros mismos que no podemos

cambiar; es aquello que, en nosotros y de nosotros, está *hecho,* y nos orienta hacia unas posibilidades más bien que hacia otras. Así, no podemos lanzarnos hacia nuestro porvenir sin volvernos sobre nuestro pasado y asumirlo. El pasado se constituye por el acto mismo que lo resucita como "habiendo sido", que lo "repite" tal como fué, para proyectarlo hacia el porvenir.

En cuanto al *presente,* el hombre lo engendra asumiendo su situación: se la hace presente. La dificultad reside en comprender cómo este acto es un éxtasis. Pero es que entonces el hombre se relaciona con el mundo. El presente se confunde con el ser en el mundo de la existencia auténtica.

Notemos, para terminar, que los tres éxtasis que constituyen el tiempo tienen su unidad en el ser humano. La existencia *se desarrolla.* Por eso el hombre tiene una *historia,* o más exactamente una "historicidad". Es creador de la historia en todos los sentidos del término: creador de los acontecimientos históricos, pues lo que hay de histórico en el mundo es un reflejo de la existencia humana; creador del conocimiento histórico, pues éste es la interpretación que el hombre da de su universo, y por lo tanto en definitiva la aprehensión de su propio desarrollo.

La libertad. — Con la libertad tocamos verdaderamente la última característica del ser humano. Pero todavía no la hemos profundizado lo suficiente. Para hacerlo podríamos distinguir tres planos.

El hombre se encuentra arrojado en el mundo sin haberlo querido, y destinado a morir ineluctablemente.

Esta parte de la necesidad es llamada la "facultad del *Dasein*"; es irreductible. Pero sabemos que, lejos de quitar al hombre toda libertad, ella es el fundamento de esa libertad que consiste en *asumir* su condición y su situación. Hay en este sentido una libertad respecto al mundo, a la falta y a la muerte, que se confunde con el esfuerzo de lucidez de la existencia auténtica.

Por otra parte, la libertad se ejerce, bajo la forma que se le reconoce de ordinario, por la *elección* del porvenir, de los posibles a realizar. Pero estos posibles no son solamente cosas que hacer, actos que cumplir: son principalmente posibilidades de existencia que el hombre mismo deviene. La libertad consiste, pues, en elegirse, en cumplirse ontológicamente.

Esto no es todo. Los actos de libertad, múltiples, diversos, tienen un principio común; derivan de una libertad radical, primordial, que es la *trascendencia*, ese movimiento espontáneo de superación por el cual el hombre surge de la nada, se afirma a sí mismo y afirma al mundo frente a sí. La trascendencia es así la fuente, el fundamento (*Grund*) de todo ser y de toda verdad; es, pues, también el término del análisis. Más allá de la libertad no hay *nada*, nada más que el abismo oscuro, el caos absurdo de la existencia bruta, respecto al cual ninguna pregunta es posible.

¿Cómo, al final de cuentas, caracterizar una filosofía semejante? La tesis central de Heidegger me parece que la ha destacado muy bien A. de Waehlens en esta fórmula: "La estructura de la existencia hu-

mana determina y contiene todas las preguntas y todas las respuestas que el hombre puede plantearse y darse legítimamente". Nos hallamos, pues, frente a un *humanismo* que con derecho podemos llamar *absoluto* puesto que es "cerrado", puesto que no comporta ninguna abertura sobre un más allá cualquiera de la existencia humana, ningún llamado, ninguna referencia, a un Ser verdaderamente trascendente.

"Discurso sobre la ausencia de Dios" se ha dicho también; lo cual es muy justo y es, por lo demás, lo mismo que humanismo absoluto. De todas maneras, el hombre está solo, abandonado, librado a la angustia de su contingencia radical, sin socorro, sin recursos, sin otro consuelo que su lucidez. Todo es vano, *todo es absurdo*. Tal es la última palabra de esta filosofía... que no ha dicho aún su última palabra.

CAPÍTULO II

LA FILOSOFÍA DE KARL JASPERS

Karl Jaspers nació en 1883. Después de haber estudiado derecho y medicina se consagró a la psicopatología y a la psiquiatría. Hasta después de 1920 no se orientó hacia la filosofía. Profesor en Heidelberg en 1923, el nazismo lo privó de su cátedra en 1937. Reasumió sus funciones en 1945, y enseña ahora en Bale.

Su obra es considerable. Comprende en primer término una serie de trabajos científicos de los cuales no hemos de tratar aquí: los corona un tratado de *Psicopatología general* (1913, reformado en cada edición; la última es de 1946). Lo esencial del pensamiento de Jaspers está contenido en los tres volúmenes de la *Philosophie* (1932). De esta obra parten, como de un centro, los trabajos secundarios: *Nietzsche, introducción a su pensamiento filosófico* (1936) y *Nietzsche y el cristianismo* (1946). Luego dos series de conferencias: *Razón y existencia* (1935) y *La Filosofía de la Existencia* (1938). Por último, algunos ensayos de actualidad: *La situación espiritual de nuestro tiempo* (1931), *La cueśtión de culpabilidad* y *Sobre el espíritu europeo* (1946).

En cuanto puedo juzgar, la *Filosofía* de Jaspers [1] representa el esfuerzo más poderoso, vale decir, más amplio y más profundo, y asimismo más lúcido, que haya producido hasta ahora el existencialismo contemporáneo. Pero hemos de contentarnos con dar de ella un sencillo y aun miserable esbozo.

[1] De la obra de Jaspers existen, que sepamos, traducidas al castellano *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo* (Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1953); *La fe filosófica* (Ed. Losada; Buenos Aires, 1951); una síntesis, *Filosofía*, en los Breviarios del Fondo de Cultura Económica (México, 1952).

En cuanto a obras sobre Jaspers, los capítulos correspondientes en la traducción española (Ed. Surco) de *El Existencialismo*, de Paul Foulquié, y en el libro ya citado de R. Jolivet, *Las doctrinas existenciales de Kierkegaard a Jean-Paul Sartre*, algunas referencias en la obra también ya citada de A. González Álvarez, *El tema de Dios en la metafísica existencial*, así como en los artículos ya citados de estos dos últimos autores en la revista "Sapientia", nº 11, y el artículo de Francisco J. Cid. S. I., *Karl Jaspers: síntesis y crítica de una filosofía de la existencia*, en el nº 21 de "Ciencia y Fe" (Buenos 1950), (M. M. B.).

I. La filosofia de la existencia

Comencemos, como es debido, por algunos trabajos de aproximación. Si hubiera que situar el pensamiento de Jaspers, se podría decir con bastante justicia que brota en el punto de encuentro de Hegel, Kierkegaard y Nietzsche. Pero ¿hubo acaso alguna vez genios más opuestos entre sí, más inconciliables y refractarios a todo encuentro? Cada uno de ellos forma un mundo, único, que excluye los otros dos; cada uno representa la pureza de una tendencia, lo absoluto de una posición: Hegel, el Sistema racional; Kierkegaard, el Cristianismo paradojal; Nietzsche, el Humanismo ateo. Por tanto, no puede ni pensarse en conciliarlos; sería casar el agua con el fuego. Una filosofía esencialmente "desgarrada", tal será, pues, la de Jaspers. Es existencial y, sin embargo, racional, con miras a integrarse en la tradición de la *philosophia perennis.* Repudia el sistema y la lógica, el saber y la necesidad, pero exige una "sistemática" y una lógica que permita un discurso coherente sobre la existencia. Es irreligiosa, pero no por ello es atea; está, por el contrario, toda entera orientada hacia Dios como "Trascendencia". Quizá la mejor caracterización que se pueda hacer de ella sea el llamarla *una dialéctica trascendental.*

Ahora bien, ¿qué diferencia hay entre la filosofía *existentiva* o *de la existencia de* Jaspers (*Existenzphilosophie*) y la filosofía *existencial* de Heidegger?

Heidegger trata de determinar el sentido del *ser* en general; la pregunta que se formula es "¿qué es existir?", y llama "ontología" al análisis que, partiendo del ser humano, se esfuerza por captar al ser como tal, en toda su generalidad. Una inquisición semejante no tiene lugar en Jaspers. Puesto que tal inquisición apunta a la generalidad, implica una abstracción; pero entonces, *ipso facto,* se sale del plano de la existencia, pues la existencia es algo muy distinto de un concepto o un género, según lo ha mostrado Kierkegaard. En el fondo, el análisis *existencial* está condenado, por su definición misma, a marrar su objeto; es intrínsecamente contradictorio.

Hay que escoger entre la extensión y la profundidad. En un sentido la obra de Jaspers va mucho menos "lejos" que la de Heidegger, pues se encierra en la existencia concreta y renuncia a determinar el sentido general del ser. Pero en otro sentido va mucho más "lejos", pues, habiendo captado el *yo* en el acto mismo de su existencia personal, pretende alcanzar la existencia absoluta, infinita y trascendente que es fuente de aquélla. Así, al igual de Heidegger, Jaspers tampoco limita su horizonte al ser humano. Ambos lo superan, pero Heidegger lo supera, por así decirlo, "horizontalmente", hacia la generalidad, en tanto que Jaspers lo supera "verticalmente", hacia la profundidad. La diferencia se hace sentir en la fórmula misma que define la empresa de cada uno de ellos; para Heidegger el filósofo busca "el sentido del ser" *(die Frage nach dem Sinn des Seins);* para Jaspers se

trata de una "búsqueda del ser" *(das Suchen des Seins)*. Y puesto que ya nos hemos acostumbrado a los juegos de palabras, diremos que la filosofía *existentiva* está más cerca de la existencia que la filosofía *existencial*.

Sólo que esta búsqueda del ser que se realiza en el orden de la existencia concreta, ¿sigue siendo una filosofía? En otras palabras, la expresión misma de "filosofía de la existencia", ¿no es intrínsecamente contradictoria? Tenemos, ciertamente, el derecho de preguntárnoslo, y es una "cuestión previa" completamente decisiva. Si, como lo decía Kierkegaard, hay una lucha a muerte entablada entre el pensamiento y la existencia, al adherir con todas sus fuerzas a la existencia ¿no se suprimirá el pensamiento? Y una filosofía no es nada si no es un pensamiento, un discurso. La filosofía de la existencia viene, pues, en cierta manera a desembocar en este dilema: ¿*existir*, o *hablar de la existencia*? Parece que hay que elegir.

Pero Kierkegaard, al mismo tiempo que planteaba la aporía en toda su intensidad, mostraba el modo de salir de ella. Jaspers retoma y profundiza la doctrina de las "esferas de existencia" y conjuntamente la doctrina del "pensamiento subjetivo". En una primera aproximación puede decirse que distingue tres tipos de ser: el mundo, el yo y Dios, y correlativamente tres modos posibles de pensamiento: la ciencia, la filosofía y la teología. Pero debemos precisar en seguida estas ideas, porque bajo esta forma tan amplia son

meras banalidades, mientras que en Jaspers son en realidad profundamente originales.

Consideremos en primer lugar lo real. La primera esfera es *el ser empírico (Dasein).* Debe entenderse por ello todo lo que es objeto de ciencia, de saber, o, en términos más amplios, de conocimiento, de representación. Es, pues, *el mundo,* y el hombre mismo como elemento del mundo *(Weltsein).* Su característica esencial es la *objetividad (Objectsein),* lo cual implica por una parte que los principios de la fenomenología husserliana son válidos en este dominio, pues sólo hay *objeto* relativamente a la *intención* de una *conciencia,* y por otra que los demás dominios del ser no serán "objetivos" y no responderán a ningún saber determinado; lo cual, evidentemente, es muy grave.

La segunda esfera es *el ser del hombre,* pero tomado esta vez el hombre estrictamente como individuo concreto, en su interioridad o su subjetividad, es decir, como *yo (Ichsein).* A ésta conviene con propiedad el nombre de *existencia (Existenz).* Es trascendente a la primera, no en el sentido de que el yo se dé fuera del mundo, pues, al contrario, haga lo que haga siempre queda en el mundo por una parte de sí mismo, sino en el sentido de que es irreductible a cualquier fenómeno objetivo. La existencia podría, pues, ser llamada "trascendencia" si este nombre no estuviera reservado para designar el tercer orden, que se halla a una distancia infinitamente más infinita del primero.

La tercera esfera es *el ser en sí (An-sich-sein)* y es la que merece el nombre de *Trascendencia (Trans-*

cendenz) pues está más allá no solamente del ser empírico sino también de la existencia humana. Es lo Absoluto, lo Otro, o también lo *Envolvente* (Umgreifende) más allá del cual no hay nada y que nos da a nosotros mismos.

A cada uno de estos tipos de ser corresponde un tipo específico de pensamiento. Tendremos, pues, otras tres esferas, y tales que el pasaje de la una a la otra sea discontinuo y requiera un "salto". Son: *la exploración del mundo (Weltorientierung), el alumbramiento de la existencia (Existenzerhellung)* y la *metafísica,* que da acceso a la Trascendencia. Jaspers consagra a cada una un volumen de su *Filosofía*; pero lo que nos interesa por el momento es la naturaleza de estas esferas y su posibilidad misma.

La primera no presenta gran dificultad. Insistamos empero un poco, para no tener ya que volver sobre ella. La *exploración directa* del mundo es lo propio de las ciencias. El papel de la filosofía, en este plano, es el de *reflexionar* sobre las ciencias para determinar su valor y sus límites. Es exactamente lo que Kant llamaba la *crítica,* y Jaspers, en conjunto, se muestra fiel al espíritu del kantismo: fundamenta el *saber* y a la vez lo limita para dejar lugar a la *fe.*

Las ciencias tienen, en sus respectivos dominios, una validez universal y una certeza que obliga *(zwingend).* Esto significa que son aptas para convencer de su verdad a todo espíritu que las comprenda. Son "objetivas" e "impersonales", y estos dos caracteres no sólo se hallan ligados, sino que son estrechamente

correlativos, y en el fondo idénticos, pues el objeto científioo es lo que aparece a la ciencia pura o formal, es decir, a una conciencia que no es ningún hombre en particular, sino el sabio como tal.

Pero la universalidad del conocimiento científico no es absoluta; por el contrario, el saber es esencialmente limitado. Está limitado de muchas maneras, y bajo más de un aspecto. En primer lugar, su necesidad nunca es más que *hipotética,* pues toda ciencia reposa o bien sobre hechos, irreductibles a la lógica, o bien sobre postulados evidentes. Se desarrolla necesariamente *si* se admiten sus principios. Además, ninguna ciencia está en condiciones de explorar integralmente su objeto propio; siempre queda un "resto" por descubrir. Y debe reconocerse que la posibilidad misma de un progreso ilimitado, para una ciencia, es la señal irrecusable de que ella es limitada.

Por último, y ésta es la crítica más profunda, ninguna ciencia ni ningún sistema de ciencias puede captar al mundo como *totalidad.* Una "síntesis total" de los fenómenos, como decía Renouvier, es imposible, y ello por dos razones. De parte del objeto, es imposible unificar todos los fenómenos, pues el mundo objetivo presenta hiatos; estalla, si puede así decirse, ante los ojos del sabio, y se fragmenta: la materia, la vida, el psiquismo y el espíritu constituyen esferas irreductibles las unas a las otras, dotada cada una de un tipo original de objetividad; y la última se fragmenta todavía según las diversas intenciones del espíritu: el arte, la ética, la política, la religión, etc. son dominios

esencialmente *diversos*. De parte del sujeto, la imposibilidad de una síntesis total es la misma. Sin duda el sujeto de la ciencia es impersonal, pero no es infinito; por abstracto que sea el conocimiento, siempre queda dependiente *de un punto de vista* particular. Y sin duda también cada espíritu puede forjarse una "concepción del mundo"; pero sería absurdo para un pensador el pretender trascender su subjetividad y adoptar conjuntamente todos los puntos de vista posibles, o —lo que viene a ser lo mismo— hallar un punto de vista que fuera "el único y el verdadero". En otras palabras, no hay *Weltanschauung*, no hay sistema que pueda ser verdadero para todo pensador; cada uno expresa una visión del mundo, cada uno describe *un* mundo, no *el mundo*. Así puede concluirse que el dominio de la objetividad es también el de *la inmanencia*.

Lo que aquí se discute, tanto para Jaspers como para Kant, no es otra cosa que la *posibilidad de la metafísica*. Si el saber fuese adecuado a la realidad, nada quedaría por buscar *más allá* de los fenómenos. Pero la crítica muestra, al contrario, que el saber está siempre abierto, es siempre inadecuado; deja lugar, pues, para un esfuerzo *distinto* de la exploración del mundo. No obliga al espíritu al entrar en el dominio metafísico, pues se trata entonces de una especie de conversión de todo el hombre y de una renuncia al saber. Muestra solamente, pero ello es bastante, que el saber no es todo.

Pero aquí comienza la dificultad. ¿Cómo se puedo

—suponiendo que se quiera hacerlo— superar el orden de los fenómenos, o del ser *para nosotros*, la esfera del conocimiento "objetivo", para entrar en el orden del ser *en sí*, que por hipótesis "escapa a todo saber determinado"?

En un sentido, es muy sencillo, aunque no tan común: basta *existir*, pues por el hecho mismo de existir se trasciende la objetividad. Y es ése el principio y el resorte de toda la filosofía de la existencia. Ella sólo vale para los hombres que han aceptado ser "ellos mismos", que han elegido la existencia auténtica. Parte del silencio y conduce al silencio; su único fin es expresar la existencia y conducir a la existencia. Desde este punto de vista el problema central de la filosofía de la existencia es el de la *comunicación*.

Pero no es el único, ni siquiera el primero, pues la filosofía de la existencia se debe a sí misma el mostrar ante todo cómo ella es posible. No será ni *objetiva*, ni *cierta*, por supuesto, ya que para Jaspers la objetividad y la certeza son propiedades del *saber*. Será, pues, cuestión de pura *fe*, que apunta en una incertidumbre absoluta a un puro incognoscible. ¿Qué puede dar eso? Nada.

Nos hallamos, pues, presos en una *antinomia* fundamental: es imposible contentarse con el conocimiento objetivo, so pena de dejar escapar la existencia, puesto que la existencia no es un objeto de representación; pero es imposible asimismo abandonar la objetividad, so pena de hundirse en una oscuridad total, puesto que no se puede pensar sino por representa-

ciones objetivas. ¿La situación es, pues, desesperada? Exactamente. La filosofía de la existencia consiste en asumir esta situación desgarrada. En cuanto *filosofía* es cuestión de "razón" o de pensamiento, busca la claridad y no puede desarrollarse *sino* en la esfera de la objetividad; en cuanto *de la existencia* apunta constantemente a un *más allá* impensable, que es para ella un límite a la vez que un polo de atracción.

¿Qué métodos, en tal caso, engendra este principio?; ¿cómo va a traducirse semejante actitud? Una consecuencia, al menos, es fácil de prever: *negará* el valor existencial de los conceptos y de las categorías objetivas. Es un método negativo que lleva a *rodear*, por así decirlo, lo impensable con el pensamiento, a definir lo indefinible como tal, a situar la existencia como trascendente a todo saber. Esta actitud es necesaria; más aun, es primera, fundamental, pero siendo puramente negativa no aporta claridad alguna en la noche de la fe; define solamente la noche por oposición al día. ¿No hay medio alguno de *alumbrar* la existencia misma? Sí, y de dos maneras: por *paradojas* y por *signos*.

La paradoja es, describiéndola a grandes rasgos, la *contradicción* lógica; es, pues, una muerte del pensamiento, pero por ello mismo es una manera de revelar la existencia. Cuando la contradicción surge de las indagaciones del saber, debe ser "levantada", como lo quería Hegel, por un nuevo esfuerzo del espíritu. Pero en una filosofía de la existencia, la paradoja es asumida, empleada sistemáticamente, precisamente por-

que se trata de expresar un "más allá" del saber. Siendo la existencia trascendente al pensamiento, no puede expresarse en el plano del pensamiento si no es por términos contradictorios que son *juntamente verdaderos,* pero que no pueden ser conciliados por ningún artificio lógico: sólo se concilian en la existencia. La paradoja no es, pues, una determinación puramente negativa; aporta ciertas verdades positivas, pero que *designan* la existencia, más bien que definirla. Las paradojas son ya signos.

El signo es el modo de pensamiento más apto para alumbrar el dominio metafísico. Poco importa que tome forma de *índice* (plano de la "existencia") o de *cifra* (plano de la Trascendencia); siempre desempeña el papel de categoría existencial. Nunca es más que un concepto, y como tal sólo vale para la existencia *posible.* Pero es un concepto que remite a una *experiencia,* que cada uno puede hacer por sí mismo y que lo llena de sentido. La experiencia en sí misma sería inefable, impensable; pero el concepto la ilumina. Y a la inversa, el concepto no tiene sentido, o al menos no tiene su sentido existencial, sino para quien existe y experimenta oscuramente su existencia.

Así se cierra el círculo que define la filosofía de la existencia. Pensar la existencia es posible para quien existe y trata de pensarse. La certeza obtenida, por subjetiva que sea y aunque no siempre sea absolutamente necesitante, no por ello es menos absoluta; antes bien, es la única absoluta, puesto que la certeza objetiva no es sino relativa e hipotética.

En su conjunto, el esfuerzo de Jaspers me parece se inscribe en la línea del kantismo; renueva y prolonga el *idealismo* crítico tal como Kant lo presentó desde su madurez. Como Kant, en efecto, Jaspers admite la distinción entre el fenómeno (el objeto) y el ser o la cosa en sí (la existencia y la Trascendencia). Encierra todo conocimiento posible dentro del orden de los fenómenos, pero dejando allí un lugar vacío para una realidad incognoscible. Por último, se esfuerza por penetrar en la esfera de lo incognoscible por medio de la fe. Su originalidad consiste solamente —pero este poco ya es mucho— en admitir una especie de experiencia oscura, una *intuición* ciega de la existencia más allá del fenómeno, una intuición que no es ni sensible, ni intelectual, ni práctica, sino radicalmente original, "existencial"; y en sacar todo el partido posible de los recursos que el pensamiento objetivo ofrece para iluminar la existencia y llegar a la Trascendencia.

Pero esto sólo constituye el punto de partida de Jaspers. Entrando en su doctrina, volveremos a hallarnos con Kierkegaard, pues, en frase de Jean Wahl, "la *Filosofía* de Jaspers se presenta a menudo como un comentario, en el sentido más elevado de la palabra, un comentario profundo y precioso, del pensamiento y de la experiencia de Kierkegaard".

II. La existencia

La primera tarea de la filosofía de la existencia, después de haber hecho lugar para la existencia al menos posible, mediante una crítica que limita el conocimiento objetivo, es la de iluminar "el abismo del ser yo". Es, en efecto, el acto de "ser uno mismo" lo que Jaspers llama existencia, y la existencia es un abismo, puesto que está siempre más allá de lo que se puede pensar de ella.

Tres rasgos tomados como *índice* pueden bastar para orientar una descripción que siempre será, necesariamente, inadecuada: ser uno mismo consiste esencialmente en *elegirse;* ser uno mismo implica una *lucha amorosa* con otros yos; ser uno mismo, por último, sólo es posible por un *desarrollo* en el mundo.

La libertad. — La libertad es el manantial original *(Ursprung)* de la existencia, el acto de trascendencia por el cual el yo emerge del mundo, se afirma en una esfera radicalmente original, y se *crea* a sí mismo *(Selbstschöpfung).*

Para situarla convenientemente, hay que comprender ante todo que ella es *indemostrable.* El "problema de la libertad", aunque clásico, es un falso problema. En primer lugar, sólo se plantea al nivel del saber que exige pruebas para todas sus afirmaciones, aunque no fuese más que esa prueba de hecho, empírica, que es la observación interna. Pero si la libertad es real, lo

será en otro plano que el de los fenómenos. No puede reducirse a una simple *indeterminación* de las leyes naturales, ni a un conflicto y una organización consciente de móviles y de motivos, pues nada de todo eso es la libertad de un sujeto que se compromete en su elección. Además, y más profundamente, la pregunta misma de saber si somos libres supone que lo somos: "o la libertad no existe, o se halla ya en la pregunta que formulo a su respecto", pues interrogarse acerca de la propia libertad, preocuparse de ser libre, quererlo, es ya serlo.

Así, "no hay que descubrir la libertad, hay que hacerla", y desde que ella surge comporta una conciencia y una certeza de sí que es primitiva y no pide fundamento objetivo. "Soy", "soy yo", "soy libre" son fórmulas equivalentes que traducen una misma experiencia *no*-empírica, una misma evidencia existentiva. Descartes lo había entrevisto bien, durante el espacio de tiempo de un relámpago; pero fascinado como estaba por el prestigio del saber y del pensamiento objetivo, en seguida dejó que la existencia auténtica se degradara en sujeto pensante, y aun en "cosa".

En estas condiciones, el que la libertad sea un comienzo absoluto, y por lo tanto sea injustificable, inexplicable racionalmente, no significa que carezca de antecedentes o presupuestos; al contrario, ella sólo es posible si median ciertas condiciones.

La primera es el saber, pues la elección no es ciega, supone una reflexión sobre los motivos de obrar, el conocimiento de las posibilidades que se ofrecen a

la acción, y por lo tanto la exploración del mundo. "Si no he entrado a avaluar las posibilidades, si no me he perdido en una reflexión sin fin, no tomo una decisión, sino que sigo una inspiración ciega". Así, sin saber no hay libertad. Además, la libertad supone la *conciencia de una ley:* "sin ley no hay libertad", pues entre las posibilidades que se ofrecen no se elige al azar; una elección libre sólo es posible por referencia a una tabla de valores. Por último, "sin libre albedrío no hay libertad" tampoco. El libre albedrío *(Willkür)* es para Jaspers vecino a lo *arbitrario* y a la espontaneidad pura, el capricho y la fantasía. Pero prepara el advenimiento de la libertad verdadera porque es consciente, en primer lugar, y luego porque en toda elección, justamente, entra lo arbitrario.

Pero está claro que la libertad es más que todo eso, y algo distinto. La elección trasciende el saber, "sólo es verdadera en el no-saber", pues someterse a una verdad demostrada no es ya ser uno mismo. La elección trasciende la ley, pues la interioriza: no siento una regla como válida para mí si no es idéntica a mí mismo; "la presencia total del yo personal" es lo que hace la fuerza de la ley. La elección, por último, trasciende lo arbitrario, pues no puede hacer otra cosa que querer y obrar según lo que soy; la elección no está determinada, ni es obligada, pero está necesitada en el sentido de que me negaría a mí mismo si decidiera yo otra cosa.

Somos así llevados a precisar aún más la libertad, lo cual no puede hacerse sino por paradojas. En pri-

mer lugar hemos visto que la libertad es un comienzo absoluto, pero no es ella misma absoluta, puesto que tiene condiciones; y por otra parte la libertad es idéntica a la necesidad, pero es por sí mismo que el yo está ligado, y ello a pesar de que él se crea a sí mismo por su elección. Demos ahora un paso más. La libertad se refiere siempre a un objeto finito, a una tarea determinada, pues siempre se elige *algo;* apunta empero siempre a un fin infinito, puesto que ninguna elección la agota; y este fin permanece desconocido en sí mismo, puesto que sólo es captado negativamente, como insatisfacción; pero confiere un valor infinito a la tarea finita que se ha elegido. Y además, la libertad se refiere siempre a un objeto, pero al elegir una cosa, en el fondo me elijo a mí mismo, pues me comprometo todo entero en mi elección y este compromiso es lo que le da su valor existencial, su ser: "lo decisivo de la elección, *soy yo* que elijo"; así yo me hago tal o cual, me hago "yo", según lo que decido hacer.

Por último, si elegir es elegirse, y si el impulso de la libertad apunta al infinito en toda elección determinada, surge una suprema paradoja: la existencia se preocupa infinitamente de sí misma, vale decir, aspira a realizarse infinitamente; pero jamás puede realizarse más que de manera limitada, ser tal o cual, no simplemente ser. La existencia es, pues, necesariamente culpable, pues su limitación es *falta,* y esta falta ella la asume, más aun, la crea por su elección. Y por lo tanto, también la libertad está condenada al *fracaso,* pues cualquiera sea su desarrollo, éste siem-

pre queda infinitamente lejos del infinito; pero el fracaso es, según veremos, la principal vía de acceso a la Trascendencia.

La comunicación. — El paso de la libertad a la comunicación es una nueva paradoja existencial. Acabamos de ver que el yo se afirma en su ser, se hace existir, mediante la libertad, que es un acto estrictamente personal. Parecería lógico ver en ello como una consagración de la *soledad* y del secreto. Y ello es verdad, en un sentido, pues nadie puede elegir por mí, ejercer mi libertad, existir en mi lugar. Esto empero no es más que un aspecto de la verdad. Es igualmente cierto que el hombre no puede realizarse aisladamente. El yo más personal no es una "mónada"; por el contrario, cada uno ha menester, para ser él mismo, de entrar en comunicación con otros yos, con otras existencias, con otras libertades.

La teoría de la comunicación, en Jaspers, es más hegeliana que kierkegaardiana. Pues Kierkegaard se aferraba, exclusivamente, a la soledad y el secreto; la única comunicación directa que admitía es la del cristiano con su Dios, pero ésta no rompe la soledad del hombre entre los hombres. La existencia auténtica es para Kierkegaard "soledad ante Dios". En Hegel, al contrario, la conciencia tiene necesidad, para ser ella misma, de entrar en relación con otras conciencias. Sin embargo, Jaspers se aparta de Hegel en dos puntos esenciales. Primero, en que transforma la *lucha a muerte* ("cada conciencia busca la muerte de la otra",

decía Hegel) en una *lucha de amor;* luego, en que no concibe la relación de las conciencias como un simple *reconocimiento,* que sigue siendo, en última instancia, de orden objetivo, sino como un *don* y un *respeto* mutuos.

Comencemos por expresar lo que no es la comunicación. No se trata, evidentemente, de transmitir a otro lo que uno *tiene,* aunque fuese sentimientos o pensamientos. No hay en ello más que una relación empírica; pero importa que sea material o psicológica, o aun intelectual; está claro en cualquier caso que esa relación no concierne a la existencia.

No se trata, tampoco, de la vida en *sociedad,* pues ésta sólo crea relaciones exteriores, asimismo empíricas, entre los individuos, y además su desarrollo normal tiende a borrar las diversidades, fundir, reducir las individualidades, de tal suerte que llega a suprimir la condición primera de toda comunicación, a saber, las existencias.

Pues la comunicación es una relación *existentiva,* es decir, de existencia a existencia. Tiene, es verdad, condiciones empíricas, y a este título la vida social es necesaria para proporcionar "situaciones comunicativas", es decir, un medio, encuentros, que hagan posible la comunicación auténtica. Pero esta última trasciende todas las relaciones mundanas, y no está en modo alguno determinada por ellas. E inmediatamente surgen las paradojas.

La más desconcertante es sin duda ésta: la comunicación presupone las existencias y las crea. Por una

parte la comunicación sólo puede establecerse entre existentes; supone que cada uno sea él mismo, y libre, frente al otro. Pero las subjetividades no son "substancias", seres a los cuales sobreviene la relación, sobreañadiéndoseles. Es la realidad quien suscita sus términos y los constituye cada uno en sí mismo, en lo más íntimo de su existencia. ¿Cuál es, pues, este acto? Una "lucha amorosa", hemos dicho *(Liebender Kampf)*; pero ¿qué es, exactamente? Una *tensión* entre dos *polos* inversos de *unidad* y de *diversidad*.

Bajo el primer aspecto la comunicación es *amor*, es decir, don de sí y admisión del otro, o aun disponibilidad *(Bereitschaft)*. El amor tiende a la unidad total de los amantes, la quiere y cree en ella, esta fe es su esencia misma, y por ello hay algo de eternidad y de absoluto en sus menores actos. Pero si llegase a su fin, suprimiría la diversidad de las personas, y se suprimiría a sí mismo por ende.

La diversidad debe, pues, ser mantenida, y no sólo aceptada como un mal necesario, sino antes bien salvaguardada, y hasta cultivada. La comunicación es, pues, *respeto* del otro como tal, respeto activo, si puede así decirse, voluntad de que el otro sea él mismo en su libertad la más entera y en su verdad la más propia. La comunicación no tiene, pues, nada de común con esa *comunión* de los espíritus en una verdad impersonal, que pregona el idealismo; es una solidaridad de adversarios que tienen cada uno su verdad, su fe, idéntica a su mismo ser. Pero hay que añadir en seguida que las *fes*, como los *yos*, son múltiples sin

formar por ello cantidad, puesto que son incomparables; no son las especies de un género. De manera que en definitiva la soledad queda entera en el seno mismo de la comunicación la más íntima. La verdad del otro sigue siendo incomprensible para mí; la experimento sin adoptarla, la capto, por lo tanto, como extraña y emparentada empero con la mía.

Inútil es sin duda, después de esto, añadir que la comunicación siempre es frágil, precaria, y que se efectúa lo mismo y aun mejor por medio del silencio que por la palabra, y que es restringida, posible solamente entre existencias singulares y predestinadas de alguna manera la una a la otra.

La historicidad (Geschichtlichkeit). — "La existencia es un abrirse paso a través de la realidad empírica del mundo; pero este abrirse paso no la conduce fuera del mundo, se realiza en el mundo. Las esferas del ser son heterogéneas, pero no están separadas; el yo es trascendente al mundo, pero no está fuera del mundo; queda ligado a él, y si quisiera abstraerse de él, afirmar y desarrollar su libertad sin valerse del mundo como medio de manifestarse, "caería en el vacío". Ahora bien, "la unión de la existencia y del ser empírico" es precisamente lo que Jaspers llama la historicidad.

La doctrina presenta, a mi parecer, dos aspectos principales. Ante todo y en general hay que mostrar la necesidad de una unión entre el mundo y el yo, en beneficio del mismo yo; después y más en particular hay que estudiar cómo y por qué el yo debe asumir al-

gunas situaciones en el mundo como medio de realizarse.

En cuanto al primer punto, la única dificultad es la de comprender el término de "manifestación" *(Erscheinung)*. ¿Por qué la existencia debe, so pena de perderse, manifestarse en el mundo? Quizá podríamos presentar las cosas de la siguiente manera: Considerada en sí misma, en la esfera de la existencia, la realización del yo no es temporal, progresiva, sucesiva; es ontológica, se hace instantáneamente, es decir, en el instante de la elección, en un presente rico en eternidad: soy lo que yo elijo ser. Pero jamás la sinceridad, la verdad, la realidad de una pura intención queda asegurada si ésta no toma cuerpo, si no se expresa por medio de actos observables, empíricos. La libertad, para ser ella misma, debe, pues, insertarse en el mundo, asumir en él situaciones que ella no ha elegido, y desenvolverse apoyándose sobre ellas.

Los dos términos son igualmente necesarios. Sin un yo que se afirme libremente en una esfera trascendente, el hombre no sería más que un anillo en la cadena de los acontecimientos del mundo; no *se* desarrollaría. Sin la inserción de la libertad en el mundo y en el tiempo, el hombre sería un ser eterno, incondicionado; no se *desarrollaría.* Una vez más, pues, la existencia aparece como una tensión entre dos polos opuestos, una dialéctica. Pero aquí la iniciativa viene de arriba, por decirlo así, y vuelve allí como a su fin, pues si la libertad se apodera de los acontecimientos

del mundo, es "como medio de manifestarse", es decir, en el fondo, de realizarse.

¿Cuáles son ahora los elementos empíricos que la existencia debe asumir? Son infinitamente diversos, ciertamente, pero se los puede reducir a algunos tipos principales que Jaspers llama "situaciones límites" y que no dejan de tener analogía con los "existenciales" de Heidegger. Observemos, de paso, que el estudio de las situaciones límites lleva directamente a la Trascendencia, pues la función propia de un límite es la de indicar un más allá; debemos empero, por el momento, considerarlas sólo en su relación con la libertad.

Hay para el yo una situación-límite fundamental, que es precisamente la de estar "en situación". Eso significa que las situaciones en que nos hallamos pueden muy bien cambiar, pero que hay siempre *una*, pues hagamos lo que hagamos siempre nos vemos presos en una malla de acontecimientos y de circunstancias que nos determina. Es éste un nuevo aspecto de la falta original. Además, destacándose sobre este fondo, hay situaciones límites particulares: la muerte, el sufrimiento y el combate, a las cuales no escapa ninguna existencia.

Así el yo tiene que habérselas con un destino que él no puede cambiar; su condición es, pues, en el sentido propio de la palabra, *trágica*. ¿Va a desafiar la suerte? Su rebelión sería vana. ¿Va a abdicar? Su resignación sería su pérdida. Una sola vía se abre: el *amor fati* (el amor de su destino). *Asumiendo* las si-

tuaciones-límites, vale decir, eligiéndolas y ateniéndose a ellas, la libertad las transfigura y las trasciende al mismo tiempo que se cumple a sí misma.

Devenir lo que se es, asumir en la angustia la propia condición de hombre, tal es para Jaspers, como para Kierkegaard, la divisa de la existencia auténtica.

III. La trascendencia

"La filosofía de la existencia, escribe Jaspers, no tiene la existencia por fin último; su impulso la lleva más lejos; el término de su fe es el origen de donde ella ha salido". A esto Ignoto, que es el origen de nuestro ser y el término de nuestra fe, Jaspers lo llama la *Trascendencia,* y llama *metafísica* al conjunto de los procesos que nos abren el acceso a él.

La Trascendencia es Dios, y Jaspers no se priva de emplear el Nombre tradicional en lugar del nombre nuevo. No empero sin motivos ha forjado este nombre; en lugar de decir simplemente: la Trascendencia es Dios, sería más justo y menos equívoco volver la fórmula del revés y decir: el Dios de Jaspers es la Trascendencia. Pues la idea de Dios encuentra lugar en la filosofía de la existencia sólo a través de profundas modificaciones.

Es obvio, ante todo, que la Trascendencia no es un *objeto* cuya existencia pueda ser experimentada o demostrada de manera que fuerce el asentimiento, ni cuya naturaleza pueda ser representada por conceptos. Ya la existencia estaba más allá de todo saber; con mayor razón Dios, que trasciende la existencia misma, es incognoscible e impensable. Es igualmente obvio que la Trascendencia no es el Todo, el todo-ser, o la *Sustancia* del panteísmo, pues el primer paso de esta filosofía ha sido el hacer fragmentarse el ser en esfe-

ras heterogéneas. La Trascendencia misma es una esfera absolutamente original, la esfera del ser en sí. Es obvio, por último, que la Trascendencia no es la *existencia absoluta,* pues la existencia, definida como "ser uno mismo", no puede ser absoluta; no se disipa si no se hace "histórica", si no se desarrolla en el mundo asumiendo sus límites.

Todo esto no es más que una aplicación de temas conocidos. Pero he aquí algo nuevo. La Trascendencia no es tampoco el Dios de los *místicos,* ese Ser personal, especie de Tú absoluto, que es percibido directamente, más allá de la fe, en una intuición específica que no deja lugar a duda alguna. Pues si se hace de Dios *el objeto de una experiencia* directa, quiérase o no se lo rebaja al plano empírico, se hace de Él un objeto y se niega que sea trascendente. Y por otra parte los místicos no captan a su Dios si no es rechazando el mundo y todo amor humano; en cambio, para Jaspers, fuera del mundo y de la comunicación sólo hay el vacío. Tan vano es, pues, pretender encontrar a Dios *fuera* del mundo como *en* el mundo.

La Trascendencia, por último, no es el Dios de las *religiones reveladas,* que se encarnan en las Iglesias y se expresan mediante dogmas y mediante un culto. Pues hay en la idea de revelación un elemento de *autoridad* que limita la libertad; mientras que si la actitud del creyente no es enteramente libre, espontánea, no es un compromiso de su existencia; pero ¿qué es la fe, sino el ser mismo del creyente? Por otra parte, hay en la idea de dogma un elemento de

objetividad que también es mortal para la fe; pues si la fe es susceptible de ser definida, deja de ser una fe para convertirse en un saber. Por último, hay en la idea de Iglesia, y en la de culto ligada con ella, un elemento de *seguridad*, de respaldo, que sólo tiene sentido en el plano social; el yo del creyente es entonces absorbido en una comunidad, y por allí vienen a quedar suprimidos el riesgo y la audacia personales, que son el resorte del acto de fe.

La filosofía de la existencia presenta, pues, un aspecto irreligioso, digamos aun *antirreligioso*, que la emparenta con Nietzsche. Pero no es atea, puesto que si se separa de la religión lo hace para salvaguardar mejor la pureza de la fe. "Frente a las religiones y al ateísmo, —escribe Jaspers— el filósofo vive *de su propia fe*". Esto es casi un truísmo, por otra parte: el filósofo como tal, si admite una fe, no puede tener sino una *fe filosófica*. ¿En qué consiste ésta?

A pesar de todo lo que acabamos de decir, el filósofo no puede evitar el definir de alguna manera *el objeto* de su fe. Sólo que esta manera será puramente *negativa*. En la línea del conocimiento, no puede caracterizar la Trascendencia sino como indefinible, incognoscible, impensable; en la línea del ser, no puede definirla sino como lo Otro, lo que no es comparable a nada. Todas las categorías pueden, pues, utilizarse para significar lo que la Trascendencia *no* es: ni ser, ni cantidad, ni cualidad, ni libertad, ni necesidad, etc. Al término de esta "teología negativa" se llega sin duda a una fórmula positiva como "Dios es

Dios", o "Yo soy el que soy"; sólo que es una pura tautología que no aclara en modo alguno *qué es Dios*.

En todo caso lo mejor sería quizá definir la Trascendencia de Jaspers: "la Nada", como dicen algunos místicos. Pues las críticas que Jaspers dirige a la mística no afectan, según me parece, más que a la mística *sobrenatural*; lejos de rechazar toda mística, su propio esfuerzo tiende nada menos que a reencontrar por vía filosófica la experiencia mística, a integrarla *naturalizándola* en la filosofía de la existencia.

Pues para Jaspers hay "contacto" entre la existencia y la Trascendencia, entre el yo y Dios: la fe filosófica es una *experiencia*, percepción, sentimiento, de la Trascendencia, que tiene lugar, como es obvio, en el orden de la existencia y no en el de la representación, y que es por lo tanto esencialmente *oscura*, personal y *libre*. Lo cual trae consigo dos consecuencias importantes. La primera es que la fe es *incierta* objetivamente: "Que exista la Trascendencia, ninguna justificación empírica, ninguna conclusión necesaria puede establecerlo". La fe se ve, pues, continuamente enfrentada con la duda, es conquistada sobre la duda en la angustia del riesgo absoluto, está siempre en tensión, siempre es precaria. La segunda consecuencia es que la fe es *incomunicable*: "Imposible separar la Trascendencia del hombre *para el cual* ella existe"; cada yo se pone en presencia de *su* Trascendencia: "Dios es siempre *mi* Dios, no lo tengo en común con los demás hombres".

Esto dicho, hay que precisar más de cerca el acto

por el cual obtenemos una oscura revelación de la Trascendencia. La dificultad consiste en que jamás podemos captar otra cosa que el ser empírico y nuestra propia existencia, en tanto que la Trascendencia es *otro*. Todo lo que podemos hacer es, pues, percibir *los límites* de nuestra esfera; y ésta es justamente la función propia y auténtica de un límite: que "siendo todavía inmanente, muestra ya la Trascendencia". Así como la existencia aparecía en los límites del ser empírico, siendo estos mismos límites *índices* de un más allá, así también la Trascendencia aparece en los límites entre el ser empírico y la existencia, que con respecto a ella no forman más que una sola esfera, la inmanencia; estos límites son llamados las *cifras* de la Trascendencia.

Acerca de lo cual podemos observar dos cosas. En primer lugar, que las cifras son signos, o símbolos, pero de tipo original, pues no remiten a otro término de igual naturaleza o de igual orden, a otro objeto, a otra existencia. Lo que significan jamás es *dado,* o *dato,* sino que permanece desconocido en sí mismo; sólo experimentamos la Trascendencia "en negativo" o "en hueco". Por otra parte, las cifras sólo existen si son leídas, y sólo son leídas por la fe. Se puede, pues, decir asimismo que sostienen la fe, y que la expresan; en el fondo, *son la fe misma.* El acto de fe consiste precisamente en percibir que todo es cifra, que el mundo es "transparente", que no está cerrado sobre sí sino abierto sobre un más allá que lo envuel-

ve por todas partes. Los ojos de la fe no ven a Dios, pero ven en todas las cosas "imágenes de Dios".

"No hay nada que no pueda ser cifra". Sería, pues, embarcarse en un trabajo sin fin el tratar de relevar todas las vías que pueden conducir a la Trascendencia. Pero puédense al menos clasificar las cifras bajo algunas categorías. Y naturalmente no es difícil distinguir ante todo dos grandes grupos: las cifras que dependen de la esfera *objetiva,* vale decir, del mundo, de su experiencia, de su exploración; y las que dependen de la esfera *subjetiva,* es decir, de la existencia y de la libertad. En el orden objetivo Jaspers vuelve a distinguir tres tipos principales de cifras, que él llama las lenguas de la Trascendencia: la experiencia de la naturaleza, los mitos religiosos y la especulación filosófica; el primer tipo es un lenguaje natural, los otros un lenguaje humano.

El primer lenguaje de la Trascendencia consiste en una experiencia inmediata y propiamente metafísica que, en una realidad cualquiera del mundo, percibe como una luz deslumbradora, un relámpago instantáneo. No es una intuición de la Trascendencia misma, es la intuición de que el objeto presente *no es ella,* sino que es *solamente una apariencia,* pero así y todo *una apariencia del Ser.* En otras palabras, a los ojos de la fe todas las cosas se presentan transfiguradas, abriendo perspectivas infinitas. El océano, por ejemplo, se convierte en el símbolo del Insondable.

Las religiones han sido dejadas de lado por la filosofía de la existencia en la medida en que preten-

den alcanzar la Trascendencia directamente, y abrazarla en Sí misma; pero se reintegran a ella en tanto que cifras, y se convierten entonces en "mitos". Los mitos son, pues, todos igualmente falsos como saber, pero igualmente verdaderos como símbolos. No pueden ser alcanzados por la crítica y reducidos, sino en la medida en que pretenden la objetividad; bajo este aspecto sí se disipan. Pero subsisten, y conservan todo su valor a los ojos de la fe, —y no solamente de la fe que los ha engendrado, sino también de la fe que los asume. Así, por ejemplo, los mitos de la caída y de la inmortalidad son verdaderos como cifras temporales de la eternidad, que es en sí misma impensable. De manera semejante los mitos relativos al origen del mal son verdaderos como cifras del "Dios encondido".

Por último, los grandes sistemas metafísicos son también ellos rehabilitados como "cifras especulativas", después de haber sido recusados como saber total. De una manera general, todas las metafísicas, por su intuición fundamental, trascienden el ser empírico: emanan de la existencia y tienden hacia la Trascendencia. Desde este último punto de vista tratan de demostrar a Dios, y de explicar después por Él todo el universo. Mas este doble movimiento es ilusorio, pues la Trascendencia escapa a los alcances de la razón. Pero expresa a su manera, discursivamente, una certeza anterior a todo esfuerzo racional, a saber: que la Trascendencia está presente en la intimidad de la conciencia; en otras palabras, que Dios es "el que envuelve", a la vez lejano y próximo, oculto y revelado.

Estos tres lenguajes de la Trascendencia no son las únicas cifras, ni siquiera las más significativas. "El hombre se aproxima lo más posible a la Trascendencia cuando la mira a través de Sí mismo como cifra". La existencia misma, el yo o la libertad, es la cifra por excelencia; lo cual se comprende, por lo demás, fácilmente puesto que ella ya es trascendente al orden empírico, y aun se puede decir que las cifras objetivas no son más que expresiones diversas de las cifras existenciales, puesto que sólo son por y para la libertad, que las halla ante sí porque primero las ha proyectado. ¿Cuáles son, pues, las cifras propiamente existenciales? A grandes rasgos pueden reducirse a tres según que se considere el origen, el acto o el término de la libertad.

El yo, en primer lugar, se siente *dado a sí mismo (sich geschenkt)*. Se crea a sí mismo, en un sentido, por su elección, pero no absolutamente. "Cuando soy más auténticamente yo mismo, soy al mismo tiempo dado a mí mismo", "la existencia tiene conciencia de no deberse únicamente a sí misma"; la existencia es un impulso, pero ese impulso no descansa sobre sí mismo, viene de más lejos y no puede bastarse a sí mismo. La Trascendencia es en esta perspectiva el fundamento oscuro *de donde* brota la libertad.

La Trascendencia es asimismo eso *hacia lo cual* se dirige o se orienta el yo en todos sus actos. Es imposible, en efecto, que se tome a sí mismo por el Absoluto, puesto que existe en el tiempo, en curso de realización. Pero justamente en el acto mismo de li-

bertad por el cual trata de realizarse, percibe la Trascendencia como la posibilidad infinita de su plenitud y de su cumplimiento. La existencia *es una búsqueda* de la Trascendencia, pero "la búsqueda y la presencia no son más que una sola cosa"; buscar la Trascendencia es hallarla.

Pero la proposición contraria también es verdadera: jamás la existencia alcanza el cumplimiento pleno que ella busca; está condenada al *fracaso*. Y el fracaso es la cifra suprema de la Trascendencia, la que da a todas las demás su valor y su sentido, puesto que una cifra es esencialmente un límite y la Trascendencia siempre está "escondida" más allá. Inútil insistir sobre el hecho del fracaso, está patente: nadie, en ningún dominio, realiza jamás perfectamente su propósito. Pero el fracaso es más que un hecho, es un derecho, inherente a la condición humana, porque no es en el fondo otra cosa que la conciencia de las "situaciones-límites"; y éstas son esenciales al hombre, y aun condiciones de su misma existencia. Pero ¿cómo es cifra el fracaso, cómo abre el acceso a la Trascendencia?

Observemos ante todo que el fracaso es *absurdo*: escapa a las razones y a las explicaciones; por él entramos, pues, en la noche de la inteligencia, en el no saber. Por ello mismo el fracaso plantea una *opción* a nuestra libertad: de nosotros depende decir si es puro aniquilamiento o revelación del ser. Por consiguiente, para que el fracaso se convierta en cifra, de de ser *asumido* libremente; no querido por sí mismo,

por una especie de pasión nihilista, pues entonces perdería su sentido trascendente, pero sí consentido, amado. Entonces, confrontado a la voluntad de eternidad, a la confianza en el ser, se convierte en cifra. "La nada de todo ser que nos es accesible, revelada por el fracaso, es el ser de la Trascendencia".

Tal es, pues, el triunfo de la fe: "experimentar al ser en el fracaso" y conquistar la paz en la angustia. Pero este último esfuerzo de la existencia es inefable; *la metafísica culmina en el silencio.*

He ahí, por cierto, un bonito ejemplo, el más logrado hasta hoy, de "filosofía desgarrada". Lo primero que llama la atención en ella es que es *sistemáticamente* "paradojal"; es un esfuerzo perseverante de la razón para renunciarse. Eso mismo, por lo demás, queda dentro del orden filosófico, pues según la frase de Aristóteles, hasta para no hacer filosofía hay que hacer filosofía.

Pero lo que más importa observar es que Jaspers no apunta a destruir el saber y la certeza, como lo hacen los escépticos. No solamente conserva una esfera en la que el saber reina, sino que aun en la esfera metafísica, adonde la razón no alcanza, no hace del renunciamiento su fin: no es más que el revés de un esfuerzo positivo, el esfuerzo de la razón para *trascenderse* y elevarse a una especie de mística natural.

Esta actitud se justifica perfectamente si se admite la tesis fundamental de la filosofía de la existencia, a saber, que la existencia es impensable, *irracional,* porque no es un objeto y la razón sólo percibe

objetos. Entonces, en efecto, quedan solamente la experiencia y la fe, y esa oscura claridad que la razón proyecta sobre la existencia por medio de sus paradojas.

Pero ¿Jaspers no se ve llevado así a un *subjetivismo* caracterizado? En un sentido no, pues funda toda su metafísica sobre una *experiencia* específica, que no es de orden "empírico", que no es ni sensible ni psicológico, que no puede ser llamada, con justicia, más que *existentiva* o metafísica. Y esta experiencia, cada uno puede hacerla, si quiere, y toda la filosofía de Jaspers casi no es otra cosa que una invitación, un llamado a hacerla.

Mas en otro sentido sí, pues la experiencia metafísica es estrictamente *personal*. Mis elecciones, mi fe, son *injustificables*, en el fondo son yo mismo. Y así como estoy solo para ser yo, así también estoy solo para decidir acerca del bien, de la verdad, del ser mismo como existencia y Trascendencia. Lo que yo elijo es *absolutamente verdadero*, pero sólo *para mí*. Y nos parece que en esta paradoja suprema está contenido todo el pensamiento de Jaspers.

TERCERA PARTE

MAESTROS FRANCESES

El existencialismo francés nació en 1927 con el *Journal Métaphysique* de Gabriel Marcel, que es en verdad su acta de fundación. Esto parece invalidar la tesis que hemos expuesto antes, de que el Existencialismo es una filosofía de crisis; no la retractaremos empero fácilmente. En primer lugar, por la sencilla razón de que el *Journal* ha sido escrito de 1914 a 1923; después porque, si bien desde 1927 una boga discreta acogió la aparición del existencialismo, sólo a partir de 1940 se puso abiertamente "de moda" y se constituyó en escuela.

Lo que me parece característico del Existencialismo francés es la fusión que realiza entre la literatura y la filosofía. La filosofía de suyo implica, necesariamente, una expresión literaria, que muy bien puede ser dramática, como lo vemos en Platón, o poética, como ocurre en Parménides, o confidencial, como en el caso de Descartes. Y el estilo de Malebranche o de Berkeley resiste la comparación con las más hermosas obras maestras de la literatura, por su encanto y su limpidez. Pero aquí se trata de algo muy distinto: la filosofía existencialista *es* literaria porque quiere ser "concreta", y la literatura existencialista *es*

filosófica porque *tiene* valor "ontológico". Esta identificación es por lo demás, a mi entender, la tendencia normal del existencialismo, puesto que éste no es otra cosa que una *fenomenología de la existencia.* La única diferencia que subsiste entre las obras filosóficas y las obras literarias concierne a la sola *forma,* que o bien es abstracta, técnica y difícil —y entonces se dice que la obra es filosófica—, o bien es concreta, viviente y relativamente fácil —y entonces se dice que es literatura. En cuanto a preguntarnos si es lícito hablar abstractamente de lo concreto, sería poner en duda la posibilidad misma de la filosofía existencial, cosa que por el momento nos abstendremos de hacer.

Sea como fuere, los antecedentes del Existencialismo francés deben ser buscados tanto en el dominio literario cuanto en el filosófico. En el plano literario, no me arriesgaré yo a nombrar a los precursores del Existencialismo: es ya un hecho, y un honor, para todas las posiciones "puras" el que, una vez que aparecieron, por todas partes se hagan ver antecedentes más o menos directos. No llegaré, pues, hasta decir que toda novela, todo diario íntimo, toda obra poética o teatral es existencialista; ¿me pedís empero..., asimismo, algunos nombres? Rousseau, en primera fila, y no por el utópico *Contrato,* sino por las *Confesiones* y las *Rêveries;* después Balzac y Maupassant, y Zola y Proust, sin olvidarnos de León Bloy y de Huysmans. Y más cerca de nosotros, Céline y Malraux,

Van der Meersch y Bernanos. Y Mallarmé, Baudelaire, Rimbaud, Valéry, Claudel, etc.

En el plano filosófico la cuestión se simplifica mucho. Si hay un pensador que ha preparado el terreno para el existencialismo, sin duda alguna es Bergson. Pero ¿cómo encerrar en pocas palabras un pensamiento tan rico? Señalemos, al menos, algunos rasgos. En primer lugar la ambición —que es esencial al bergsonismo y que constituye su principal resorte— de captar *lo inmediato* por intuición y expresarlo poéticamente, lo cual tiene por efecto el trasladar el esfuerzo filosófico del plano racional al plano empírico, que es aquí superior, y el encauzarlo en la vía de una ciencia "positiva". Además, la indecisión decidida en que permanece la concepción bergsoniana de lo inmediato, con respecto a las doctrinas clásicas del realismo y del idealismo, de manera tal que la intuición y su objeto forman una esfera original, de la vida, o lo vivido, constituyendo el ser mismo, y acercándose así, por consiguiente, la metafísica a la fenomenología. Por último, algunos temas doctrinales, especialmente los de la duración como constitutivo último del ser, la libertad como espontaneidad pura, la acción como sustrato del pensamiento, la mística como única vía de acceso a Dios.

Bergson y Brunschvicg murieron el uno poco después del otro, después de haber vivido una carrera intelectual casi paralela. Pero el *idealismo crítico* desapareció de la escena filosófica junto con su representante principal, mientras que la *filosofía de la vida*

se prolonga y se desarrolla hoy ante nosotros. Y se desarrolla con vigor extremo; podríamos decir que desborda. Pues el Existencialismo es un movimiento muy rico y muy complejo, que presenta una infinidad de matices.

Nicolás Berdiaeff, muerto recientemente, ruso de alma tanto como de nacimiento, representa un Existencialismo esencialmente religioso, místico, y aun profético o "gnóstico", como se ha dicho no sin verdad. B. Fondane, muerto en la deportación sin haber podido rendir a medida de su talento, ha concentrado su reflexión en la infelicidad de la conciencia humana. Jean Wahl, historiador penetrante y poeta de talento, no ha dado todavía expresión firme y desarrollada a sus intuiciones, pero presentimos que ellas lo orientan hacia una captación y una dialéctica de lo concreto. Albert Camus desarrolla el tema del absurdo, y saca de él sus consecuencias: por una parte gozar de todo lo que se puede, y por otra mantener una rebelión lúcida, es decir, desesperada, contra el mal del mundo. G. Bataille se encauza hacia una especie de mística de la nada, que él llama experiencia interior. E. Lévinas se esfuerza por describir la experiencia bruta, indeterminada, de la existencia, y captar partiendo de ese fondo oscuro el surgir de los existentes. M. Blanchot renueva a Kafka describiendo en sus novelas existencias desprovistas de sentido, que se arrastran en un universo de pesadilla. J. Hersch prolonga a Jaspers tanto por su crítica del saber y de "la ilusión filosófica" como por su tema de los

desgarramientos del ser. Simone de Beauvoir acuña de una manera agradable, en sus ensayos y novelas, las ideas de Jean-Paul Sartre. R. Polin y M. Merleau Ponty retoman y profundizan algunas tesis sartrianas: el primero la teoría de los valores, el segundo la de la percepción, etc.... La lista podría alargarse indefinidamente, y la habríamos hecho con más rapidez nombrando a los pensadores que tienen actualmente la originalidad *de no ser* existencialistas.

Pero los maestros del Existencialismo francés son indiscutiblemente Gabriel Marcel y Jean-Paul Sartre, y a ellos debemos referirnos. Comenzaremos por el segundo, aunque sea muy posterior, para respetar la simetría —un poco ficticia, sin duda alguna, pero cómoda y lógica— de la "izquierda" y la "derecha" en el sentido que hemos definido antes.

CAPÍTULO PRIMERO

LA ONTOLOGÍA FENOMENOLÓGICA DE JEAN-PAUL SARTRE

Jean-Paul Sartre[1] nació en 1905. Alumno de la Escuela Normal Superior, licenciado en filosofía, siguió durante algún tiempo la carrera universitaria. Sus éxitos literarios le han permitido liberarse de esta sujeción.

Su obra es ya considerable, y se acrecienta año tras año. Consiste en relatos y novelas: *La Náusea, Los Caminos de la Libertad*, *El Muro;* obras de teatro: *Las Moscas, A puerta cerrada, Muertos sin sepultura, Las manos sucias;* en ensayos de crítica literaria: *Situación I* y *II;* y por último en trabajos filosóficos. Éstos se agrupan en dos clases. Primero, estudios de

---

[1] Hay traducción castellana de *El Ser y la Nada*, de *Lo Imaginario* (ambas debidas al Prof. Miguel Ángel Virasoro, Ed. Iberoamericana, Buenos Aires, 1949), de *El Existencialismo es un Humanismo* y de varias novelas y obras teatrales de Sartre. Advertimos a los lectores católicos que las obras de Sartre han sido incluídas por la Iglesia en el Índice de libros prohibidos.

En cuanto a obras sobre Sartre, aparte de los capítulos de los libros ya citados de Jolivet y Foulquié, creemos será lo más conveniente remitir al lector a la obrita del P. I. Quiles, S. I., *Sartre: el existencialismo del absurdo* (Buenos Aires, 1949), y al artículo de F. J. Thonnard, *El existencialismo francés contemporáneo,* en el nº 5 de "Sapientia". (M. M. B.).

I. El ser en sí

Una vez más volvemos a encontrar la distinción de tres "esferas de existencia", que es uno de los temas constantes del Existencialismo; pero el sentido es diferente cada vez. En Sartre, la doctrina de las esferas se organiza, a grandes rasgos, del modo siguiente: El ser "en sí" es el de las cosas, del mundo; es, digamos, *el ser material*. Las otras dos esferas conciernen al *ser humano* en cuanto tal; pero el ser "para sí" es *la conciencia,* considerada en sí misma y, por así decirlo, en un estado de *soledad;* el ser "para otro" es también la conciencia, pero considerada en su relación con otras conciencias, y por lo tanto desde un punto de vista que se puede llamar *social.*

Debemos tratar primeramente de comprender la teoría sartriana del ser en sí. No es fácil, pero es indispensable, porque esta teoría constituye el primer momento del sistema, y rige todas sus tesis. Ante todo debemos señalar que el ser en sí forma una "esfera" no solamente en el sentido kierkegaardiano del término, sino también, y sobre todo, en el sentido parmenídico, pues Sartre parte de una concepción del ser muy cercana a aquella que el gran Parménides, en el albor de la filosofía griega, había forjado mediante una intrépida aplicación del principio de identidad. Obvio es decir que el contexto, la atmósfera, son radicalmente diferentes, pues veinticinco siglos de filo-

sofía han hecho perder al espíritu toda su "ingenuidad"; la semejanza empero no sólo es real, sino evidente.

Ante todo, hemos de esbozar a grandes rasgos las etapas que nos conducen al descubrimiento del ser, pues ellas influyen profundamente sobre la concepción que de él debemos hacernos.

El Ser y la Nada lleva como subtítulo: *Ensayo de Ontología fenomenológica.* Esta indicación es esencial, pues determina la perspectiva en que se desarrolla toda la filosofía de Sartre, y no podremos comprender absolutamente nada de ésta si primero no hemos captado el postulado inicial: *no hay más que fenómenos.*

Muy bien se puede llamar, si así se quiere hacerlo, "ontología general" a esta reducción del ser al fenómeno; pero a mi parecer es una "crítica", pues la cuestión no es todavía saber qué es el *ser mismo,* sino solamente saber qué es el *ser para el conocimiento;* determinar, pues, las relaciones del ser y del conocer.

Pero esta crítica no se ha realizado ante nuestros ojos; sólo se ha *presupuesto.* "El pensamiento moderno ha hecho un progreso considerable al reducir el existente a la serie de apariciones que lo manifiestan". Es todo. Lo cual significa, poco más o menos, esto: Hume tuvo razón en eliminar las "entidades metafísicas" y fundar una filosofía experimental; Kant tenía razón cuando limitaba la esfera del conocimiento posible a los fenómenos; Comte tuvo razón al pro-

clamar el advenimiento de la era positivista y la abolición de la era metafísica; Renouvier tuvo razón al adoptar "el punto de vista del conocer" y negar "el punto de vista del ser sin el conocer"; Lachelier, Brunschvicg, Hamelin tuvieron razón al rechazar la "cosa en sí" de Kant; Husserl, sobre todo, tiene razón cuando no admite como apodíctico, indubitable, nada más que el fenómeno puro, y Heidegger tiene razón cuando rehusa distinguir el fenómeno y el ser. Así, desde su primera frase *El Ser y la Nada* se injerta en una de las tradiciones más constantes y más firmes de la filosofía moderna: *el fenomenismo.* Inútil recordar sus argumentos; se han repetido hasta la saciedad; expongamos solamente algunos aspectos.

En primer lugar un ser, una cosa, no es sino *la serie de sus apariciones:* por ejemplo, la corriente eléctrica es el conjunto de las acciones que la manifiestan a nuestros sentidos: calor, incandescencia, electrólisis, campo de fuerzas, etc., y no es más que eso. El ser no está "escondido" tras de los fenómenos, e inversamente, los fenómenos no son una "apariencia" sin consistencia, una ilusión, son el ser mismo. Además, la "esencia" de una cosa no es distinta de su apariencia; es la razón, el lazo de sus diversas manifestaciones; se da con ellas y en ellas. Por último, tampoco se puede admitir una "potencia" que sería anterior al acto; así, el genio de Proust no es otra cosa que la producción misma de las obras de Proust; sus obras lo agotan al mismo tiempo que lo manifiestan.

Por consiguiente, si pasamos ahora a hablar del

ser "en sí", una cosa es segura: que no hablaremos en el mismo sentido que Kant. La "cosa en sí", el "noúmeno", han sido condenados de entrada, y con ellos "'el ser en cuanto ser", las sustancias, las causas, etc., de la metafísica realista. La nueva *ontología* será puramente *descriptiva, fenomenológica.* Se opone radicalmente, según parece, a toda *metafísica* que pretenda explicar los fenómenos mediante principios que no son ellos mismos de orden fenomenal ni susceptibles de ser dados en una experiencia.

Pero dicho esto, hay que añadir en seguida que este fenomenismo estricto no tiene por resultado volatilizar lo real ni absorberlo en el pensamiento, en el conocimiento o la conciencia. Primero, porque ninguna experiencia es capaz de agotar la totalidad de los aspectos de una cosa. Una cosa es un *infinito.* Se revela en cada experiencia bajo uno de sus aspectos posibles; pero su ser propio sobrepasa infinitamente cada una de las experiencias, queda todo entero fuera de cada aspecto particular. En otras palabras, una cosa no puede aparecer *a la vez bajo todos sus aspectos* y bajo todos los puntos de vista posibles; no se reduce, pues, a los fenómenos que la manifiestan. Por otra parte, el objeto conocido, el fenómeno, es esencialmente *distinto del sujeto,* es trascendente al acto de conocimiento. La conciencia "apunta hacia él", "lo enfoca" como dice Husserl, y por eso mismo lo revela. Pero ¿qué significa esto? ¿Que ella se lo asimila, se lo hace inmanente? De ninguna manera. Significa, al contrario, que el objeto está "ante" la conciencia, que se le

presenta como no siendo ella, que se da como existente antes de que ella se lo haga aparecer. Al querer fundar el ser de los objetos sobre el conocimiento, como pretende hacerlo el idealismo, se hace desaparecer todo: el objeto y el sujeto y el mismo conocimiento, pues con elementos subjetivos no se puede constituir lo objetivo, y sin un objeto al cual se refiera, la subjetividad misma se aniquila, puesto que ella consiste en apuntar a un objeto distinto de sí misma.

Llegamos así a la conclusión de que toda cosa que nos aparece encierra una especie de núcleo *transfenomenal.* Una vez más, este ser no es de un orden distinto al del fenómeno, no es una cosa en sí como la entendía Kant, un ser escondido tras el fenómeno: el ser transfenomenal es *el ser del fenómeno.* Pero no se reduce a su aparición, "no existe *solamente* en tanto que aparece"; es, en la cosa, el fundamento de su aparición.

Tal es, pues, *el ser en sí.* Pero el estatuto crítico que acabamos de darle no nos da ninguna información acerca de lo que él es en sí mismo. ¿Qué podemos decir de él? No mucho, pero siquiera esto; que *es lo que él es,* y esta tautología da pie a algunos desarrollos.

Observemos, ante todo, que el principio de identidad no es para Sartre una ley *del ser,* válida para todo ser, cualquiera que sea, sino solamente la ley de esta esfera especial que es *el ser en sí.* No es un principio general sino solamente un principio "regional", pues el ser para sí, la conciencia, se constituye, como

veremos, fuera de él y aun contra él. Respecto, pues, al ser en sí, ¿a dónde nos conduce el desarrollo de la identidad pura? A una serie de determinaciones que le confieren su estatuto ontológico.

En primer lugar, el ser es *increado*. Una creación *ex nihilo*, de la nada, no puede, según Sartre, explicar el surgir de los existentes. Pues o bien la creatura permanece inmanente a la conciencia divina —y en tal caso no existe en sí, es Dios mismo— o bien es dada en sí, fuera de Dios, pero en tal caso es por sí misma su propio fundamento, y la creación sería inútil. Por lo demás, que el ser sea increado no significa que sea "causa de sí", pues en tal caso debería ser anterior a sí mismo, lo cual es absurdo; significa simplemente *que es*, que existe, como hecho o dato primitivo.

Además, el ser no es *ni activo ni pasivo*, pues ésas son nociones humanas que pierden todo sentido cuando se las lleva a lo absoluto. La actividad es la disposición de medios en vista de un fin, lo cual es propio de una conciencia; y la pasividad es la resistencia que las cosas presentan a nuestros proyectos. Las cosas, en cambio, son simplemente lo que son. Y lo mismo el ser está *más allá de la afirmación y de la negación*, pues estos actos suponen una distinción entre el que afirma y lo afirmado, lo cual es también característico de la conciencia.

No diremos tampoco que el ser es inmanente a sí mismo, pues la inmanencia es una relación, mientras que el ser no tiene *relación consigo mismo*, el ser *es él mismo*. No es, pues, consciente; al contrario, es *opa-*

co, macizo, "opaco a sí mismo porque está lleno de sí mismo"; la conciencia exige una especie de "descompresión" que permite al ser "hacerse atrás", tomar distancia con respecto a sí mismo; en cambio, el ser en sí es él mismo.

Y más aun, así como el ser no tiene relación consigo mismo, no la tiene tampoco con otra cosa. Es, pues, *inmóvil*, sin devenir ni temporalidad. Si cesa en su existencia, ni siquiera puede decirse que ya no es, pues sólo una conciencia puede apercibirse de su desaparición; "era, ahora otros seres son, he ahí todo".

Por último, el ser no puede ser *deducido* en manera alguna de nada. No puede ser derivado de lo posible, pues la posibilidad es un modo de la conciencia; ni de lo necesario, pues la necesidad sólo concierne a la ligazón de las proposiciones ideales; ni de otro ser, puesto que el ser no tiene actividad. El ser es, pues, un puro *hecho*, sin razón, sin causa, sin explicación. Lo cual puede expresarse diciendo, en términos de lógica, que es *absurdo;* o bien, en términos de ontología, que es *contingente;* o bien, en términos de literatura, que está *de más* (qu'il est *de trop).*

He aquí la teoría del ser en sí. Realmente es sorprendente. ¿Qué tiene de existencialista? Parece que nos lleva a cien lenguas de la experiencia y de la vida; es un sistema, racional en grado máximo, o aun racionalista; es una deducción de teoremas, la simple explicitación lógica de la idea de ser. Sí, pero no debemos separar *El Ser y la Nada* de las obras que lo han precedido. Y al verlo junto a éstas, percibimos que

el sistema está en cierta manera subtendido por una *experiencia*, y que el papel de la deducción es el de traducir lo menos mal posible una *intuición*.

La clave de *El Ser y la Nada* es su *Introducción*, que acabamos de resumir; pero la clave de la *Introducción* es el relato titulado *La Náusea*. La náusea es en efecto para Sartre la experiencia metafísica fundamental. Consiste en *percibir la existencia bruta* de las cosas, su contingencia radical, su absurdo. "Y luego tuve esta iluminación. Me dejó sin aliento. Jamás, antes de estos últimos tiempos, había yo presentido lo que quería decir *existir*... Hice la experiencia de lo absoluto: lo absoluto o lo absurdo... Ese momento fué extraordinario. Estaba yo ahí, inmóvil y helado, sumergido en un éxtasis horrible"... Hay en esa obra diez páginas —meditación de un existencialista sobre la existencia de una raíz— que están en camino de hacerse clásicas, y que lo merecen porque son admirables en su género (horrible). En cualquier caso son la expresión, en mi sentir, de la idea-madre del sartrismo, pues todo lo que Sartre ha escrito después, incluso las setecientas páginas de *El Ser y la Nada*, no me parecen en última instancia otra cosa que una serie de variaciones, que aturden a fuerza de ingenio, sobre este tema fundamental[1].

Pero aun sin salir de la esfera del ser en sí, toda-

[1] Nos permitimos remitir al lector, a este respecto, a nuestro artículo sobre el tema, en el nº 435 de la revista "Estudios" (Buenos Aires, diciembre 1948). (M. M. B.).

vía no hemos dicho todo. Pues la descripción del ser de las cosas es válida también, en cierta medida, para el ser humano, el ser "por sí", sujeto consciente. Aunque trascendente al mundo, el hombre mismo es, en efecto, un elemento del mundo; al par que es sujeto, es cosa entre las cosas. Como el ser en sí es un puro *hecho*, la parte del hombre que pertenece a esta esfera es llamada en términos técnicos la "facticidad" del "para sí". Presenta cuatro aspectos principales.

El hombre es cosa, en primer lugar, por su *cuerpo* en tanto que opuesto a la conciencia. Ello es evidente. Pero ¿cuál es la significación ontológica del cuerpo? El cuerpo es, dice Sartre, "la forma contingente que asume la necesidad de mi contingencia". El hombre, como todo ser, es contingente; pertenece, pues, por derecho, necesariamente, al mundo, lugar de los seres contingentes. Pero ¿cómo estar en el mundo, sino como un cuerpo entre los otros cuerpos? Así, "decir que he venido al mundo, o que hay un mundo, o que tengo un cuerpo, es una sola y misma cosa". Pero también el cuerpo humano, como toda cosa, es absurdo y está "de más". Percibir su existencia bruta, injustificable, también es náusea, y constantemente el hombre es asaltado por el sentimiento de su "contingencia original"...

El hombre, en segundo lugar, es "facticidad" por su pasado en tanto que opuesto a su porvenir. ¿Qué es, en efecto, el pasado? Es esa parte de nosotros mismos que está "hecha", cumplida, terminada, determinada; que no podemos cambiar y que por consiguiente se de-

ja definir. En la medida es que me vuelvo hacia el porvenir, trasciendo el mundo, me hago; pero en la medida en que he devenido tal o cual, me he fijado, clavado, mi ser ha vuelto a caer en el mundo y no soy más que una cosa. "Así el pasado es la totalidad siempre creciente del en sí que somos", y, como todo ser en sí, es sin razón, "gratuito", absurdo.

El hombre es cosa, además, por su *situación,* en tanto ella se opone a la libertad. Este nuevo aspecto de la facticidad se señala de dos maneras. Primera y fundamentalmente, porque la libertad misma es un *hecho.* "Estamos condenados a ser libres", no somos libres de no ser libres; abstenerse de elegir sigue siendo elegir. Y por otra parte, en virtud de su cuerpo y de su pasado el hombre se encuentra siempre "en situación", en una situación determinada que limita sus posibilidades de elección. La libertad consiste en "superar" esa situación; pero sólo puede superarla partiendo de ella, y la integra necesariamente en sus proyectos, como un dato de hecho que no puede ser modificado en sí mismo.

Por último, el hombre se reduce al estado de cosa por su *muerte,* que es el triunfo de la facticidad y del absurdo. "Es absurdo que hayamos nacido, es absurdo que muramos", pues ni el surgimiento de la conciencia ni su hundimiento son obra de ella. La muerte, como dice Malraux, "transforma la vida en destino", pues es el aniquilamiento de todas las posibilidades del hombre y permite definir su "esencia", es decir, *lo que él ha sido.* La muerte es posible en todo momento

de nuestra existencia, lo que hace de ésta un perpetuo "suspenso"; Sartre empero sostiene contra Heidegger que, lejos de ser "mi posibilidad más propia", la muerte está "fuera de mis posibilidades", puesto que es su negación. No puedo ni quererla ni siquiera esperarla: "siendo lo que está siempre más allá de mi subjetividad, no hay lugar alguno para ella en mi subjetividad".

En definitiva, la esfera del ser en sí podría ser comparada (¿y no sería algo más que una comparación?) con una masa de materia informe, pastosa, viscosa, nauseabunda: existencia bruta, radicalmente contingente, rebelde a toda lógica y razón. El hombre surge de ella, pero aparece en ella, en el seno del ser en sí, y queda constantemente arraigado en ese sí, constituído por esa masa que acabará por tragarlo.

II. El ser para sí

El *ser en sí* de Sartre corresponde a lo que Heidegger llamaba *das Seiende* y que de ordinario se traduce por "el existente bruto". El *ser para sí* es poco más o menos el *Dasein*, que se traduce por "la realidad humana". Debemos ahora tratar de caracterizar ese segundo tipo de ser, volviendo así a encontrarnos con la pregunta fundamental de Kierkegaard: ¿qué es ser hombre, qué es existir humanamente? Se podría, por lo demás, decir más simplemente: *¿qué es existir?*, pues en el lenguaje de la Escuela, *existir* es privilegio de sólo el hombre; las cosas no existen, propiamente hablando: se contentan con *ser*.

Pero todo está fijado de antemano. No sería desacertado, ni quizá falso, presentar la teoría del "para sí", en su conjunto, como una pura deducción *a priori,* indiferente respecto a saber si existen realmente hombres. Hablando francamente, no tengo la impresión de que Sartre siga muy de cerca a la experiencia humana. Se encuentra con ella, ciertamente, y explota algunos de sus aspectos, admirablemente elegidos, pero si consideramos el conjunto, su obra da la impresión de un *sistema existencialista,* perfectamente trabado y coherente, una vez admitido el punto de partida.

El ser para sí, pues, es el hombre en cuanto tal, vale decir, en cuanto trasciende el ser de las cosas, el

orden material. Ahora bien ¿qué es lo que hace que el hombre sea hombre? Su *conciencia.* Esta idea, que Heidegger parecía ignorar, es el eje de la filosofía sartriana. Pero aquí también hay que precisar. No se trata de la conciencia *psicológica,* experiencia interna, conocimiento de sí mismo por dentro; se trata de algo más profundo y sutil, digamos *ontológico.*

El ser para sí es el *sujeto,* o la "subjetividad". Está implícito en todo conocimiento, pues no hay conocimiento sin sujeto, pero no es él mismo objeto de conocimiento, pues por hipótesis, por definición, el sujeto no es objeto. La reflexión es precisamente el acto por el cual el sujeto intenta captarse a sí mismo como objeto (sin jamás lograrlo del todo, pues es imposible); pero antes de toda reflexión, en el acto directo del conocimiento que apunta a un objeto, hay una cierta "conciencia" que es llamada "*cogito* prereflexivo" o "conciencia no-tética, no-posicional, (de) sí". La conciencia ante la cual todos los fenómenos se presentan no es, pues, ella misma un fenómeno: es en cierta manera paralela, o simétrica, al *ser transfenomenal* de las cosas que hemos reconocido anteriormente. Se definirá, pues, como "el ser transfenomenal del sujeto".

Podemos dar ahora un paso más. ¿Qué es lo que caracteriza este tipo de ser? ¿Qué es lo que hace de él un "para sí"? La respuesta está pronta: es una cierta *nada* que él lleva en sí. Debe ser así, en efecto, puesto que es lo propio del ser en sí ser lleno, macizo, idéntico a sí mismo. Mientras que ser consciente ¿no

es, de hecho, desdoblarse en *yo* y *mí*, mirarse a sí mismo desde una cierta perspectiva, "estar distanciado de sí"?

El ser consciente está, pues, separado de sí mismo, pero ¿por qué? Por *nada*, evidentemente, por la nada o el vacío. Lo podemos imaginar como una burbuja en la masa del ser en sí; podemos también decir que consiste en una "enfermedad del ser". En cualquier caso, la conciencia no es *más* que la materia bruta, como ordinariamente se cree; sino que es *menos*, desde el punto de vista ontológico, es "falta" de ser, es nada. Sin duda es una *presencia a sí*, es un *sí;* pero estas nociones implican justamente una "distancia ideal" en la inmanencia, una manera para el sujeto de no ser él mismo y de escapar a la identidad pura, a la densidad del ser en sí. Y se obtienen así esas fórmulas cuyo brillo multiforme pretende pasar por profundidad: "el para sí no es lo que él es, y es lo que él no es"; "el para sí no es su ser, tiene que serlo"; "el para sí es un ser para el cual hay en su ser cuestión de su ser"; "el para sí es el ser que se determina a sí mismo a existir en tanto que no puede coincidir consigo mismo", etc.

Estas consideraciones, por abstractas que sean, tienen una importancia capital, vital y aun dramática. Introducen, en efecto, directamente el tema central y fundamental del existencialismo sartriano: *la infelicidad de la conciencia.*

Es un tema esencialmente hegeliano. Ocupa buen lugar en la *Fenomenología del Espíritu,* en la que He-

gel, como sabemos, describe las etapas del desarrollo de la conciencia humana, los grados de su ascensión hacia el Saber absoluto. Los términos mismos adoptados por Sartre: "en sí", "para sí", pertenecen al vocabulario hegeliano, expresan nociones hegelianas. En Hegel la dialéctica procede por tesis, antítesis y síntesis. Y la tesis es el *en sí:* el ser simplemente dado, *idéntico* a sí mismo. La antítesis es el *para sí,* el ser *enajenado,* dividido, que pasa fuera de sí mismo. Y hay en el sistema un momento en el cual la conciencia está dividida en el interior de sí misma, y por lo tanto está angustiada, es infeliz. Sólo que no es más que un momento, un estadio provisorio de la evolución; la dialéctica prosigue su marcha hacia adelante y la conciencia vuelve a hallarse a sí misma, si puede así decirse, después de haberse perdido, y más rica, más plena, gracias a la contradicción que ha superado. La síntesis última es el ser *en sí-para sí,* el Espíritu universal, el Absoluto, Dios.

Podríamos decir con bastante exactitud que el existencialismo sartriano es un puro hegelianismo, *menos la síntesis.* La lección esencial de Kierkegaard no ha sido echada en olvido: el hombre no es Dios ni puede llegar a ser Dios. ¿Qué es, pues, lo que queda? Esto.

La conciencia busca coincidir consigo misma, conquistarse, eliminar la nada que le acosa. Tiende por naturaleza, si puede así decirse, a reencontrar la plenitud, la densidad del ser en sí, pero sin por ello abandonar su ser de conciencia, evidentemente, porque se

perdería sin remedio. Se esfuerza, pues, por llegar a ser "en sí para sí". Tal es el "proyecto fundamental" que inspira todos los pasos del hombre: *llegar a ser Dios*. Pero es imposible. "La idea de Dios es contradictoria": un ser no puede ser a la vez en sí y para sí, pleno y hueco, idéntico y no-idéntico a sí mismo. "La conciencia es naturalmente hegeliana, pero ésa es su mayor ilusión": tiende constantemente a una *síntesis* irrealizable. Por consiguiente, la vida humana está predestinada a la *infelicidad* y al *fracaso*. "La realidad humana es sufriente en su ser, es por naturaleza conciencia infeliz, sin superación posible del estado de infelicidad". El hombre no puede impedirse a sí mismo el querer ser Dios, pero jamás podrá llegar a serlo; haga lo que haga, no escapará a su condición de hombre. Así, toda empresa humana es vana, "el hombre es una pasión inútil", se agota en tentativas para engendrar un Dios imposible.

Pesimismo éste que recuerda extrañamente a Schopenhauer y su doctrina del querer - vivir absurdo. No conduce empero a una dimisión del esfuerzo humano, al renunciamiento total y al nirvana búdico; se expande, al contrario, en un "humanismo", pues da al hombre la tarea de construirse a sí mismo y de conferir un sentido al mundo que habita, por su libertad.

Existir, en efecto, es *ser consciente*, pero es también, y más profundamente, *ser libre*. En último análisis la libertad constituye nuestro "ser en el mundo"; en otras palabras: nuestro ser y nuestro mundo en

estricta correlación. La teoría es extremadamente compleja; retengamos solamente algunos aspectos principales.

En primer lugar, la libertad no es una cualidad o una propiedad de mi naturaleza, "es precisamente la entrada de mi ser". Que la libertad no es una "facultad" es evidente. No se reduce, como lo pretenden los psicólogos, a la voluntad y a la deliberación, pues uno *elige* deliberar y obrar racionalmente más bien que seguir su impulso y su pasión. Hay, pues, una elección anterior al acto voluntario, y que lo hace posible. ¿Qué puede ser? Partamos de nociones ya elaboradas. El ser para sí, como sabemos, está constituído por la nada que él lleva en sí y que lo opone radicalmente al ser en sí. Puesto que no puede *ser* simplemente, resulta que se ve obligado a *hacerse*. Y la libertad no es otra cosa que esto: es esa misma nada que hace al hombre; es, si se prefiere decirlo así, "la realidad humana que segrega su propia nada"; es un arrancarse, un escapar a toda especie de "dato", al ser bruto, al en sí; es *trascendencia,* en el sentido activo de la palabra, es la existencia misma.

Así, por su libertad, el hombre es para sí mismo su propio fundamento. No es, a decir verdad, el fundamento de su *ser,* puesto que no es Dios, no se crea, sino que sufre, al contrario, una contingencia irremediable. Pero es el fundamento de su *nada,* y puesto que esta nada es lo que le confiere su *existencia,* él se hace existir. Así también, al hombre en tanto que ser libre debe aplicarse el principio de Heidegger: "la

existencia precede y condiciona la esencia". No hay en ello más que un modo de expresar que el hombre "se hace" o "se elige"; que jamás es definible sino por su pasado, esa parte de sí mismo fijada, clavada, que ha vuelto a caer en el en sí; y que su presente y porvenir son absolutamente indeterminados. Pero eso no significa, notémoslo en seguida, que el hombre se elija de manera explícita, y por así decirlo reflexiva. No; si la libertad se realiza y manifiesta es por sus "proyectos", por la actividad que ejerce, por su comportamiento global respecto al mundo. Cada uno aprehende su libertad por sus actos, y como todo acto apunta al mundo y tiende a transformarlo, en definitiva el hombre se descubre en el mundo como en un espejo que le refleja sus elecciones, sus proyectos, su mismo ser. La divisa del ser libre sería, pues, ésta, que parece tomada textualmente de Lequier, maestro y amigo de Renouvier: "hacer, y haciendo hacerse, y no ser otra cosa que eso".

En tercer lugar, notemos que la libertad no está limitada por nada, o mejor, para ser totalmente exactos, por nada más que por sí misma. Que ella es para sí misma un puro hecho lo hemos señalado anteriormente: el hombre no es libre de ser libre, está "condenado" a ser libre. No obsta que a partir de su "facticidad" la libertad sea "total e infinita". Lo cual aparecerá claramente si mostramos, por una parte, que ella misma traza las situaciones en que se halla y, por otra, que es el fundamento de todo valor.

El hombre está siempre en una situación deter-

minada, que en la mayoría de los casos él no ha elegido: "yo no pedí nacer", dice, y es verdad Mi muerpo, mi pasado, parecen restringir mi libertad. Consideremos empero los dos puntos siguientes. Ante todo la libertad consiste en *superar* toda situación dada hacia un porvenir indeterminado; puede uno rechazar o ratificar su nacimiento, su cuerpo y su pasado. No hace falta mucho reflexionar: la acción que elijo al presente es, por su naturaleza misma, o por su dirección, la aceptación o la negación concreta, efectiva, de los elementos de mi facticidad. Y hay más. Es el surgir de mi libertad lo que constituye la situación, pues sólo hay situación para una conciencia que se separa, se arranca de ella, proyectando modificarla. Son mis proyectos, por ejemplo, los que hacen de las cosas un obstáculo o un instrumento; sin una intención que las ilumine de tal o cual manera, las cosas son lo que son, simplemente. Pasando al límite, aun habrá que decir que no me sucede nada que yo no lo haya elegido libremente, pues soy yo quien doy un *sentido* al mundo, a las cosas, a los acontecimientos, etc., por mis proyectos. No es posible separar lo que viene del existente bruto y lo que viene de la libertad en esa realidad primitiva que es "el ser en el mundo"; pero la libertad es como el eje de esta totalidad. Así soy yo, así es para mí el mundo, y recíprocamente; pero yo soy tal cual me hago.

Por lo demás, puédese discernir en todo hombre el "proyecto original", la elección primitiva, que gobierna el conjunto de su conducta y de su vida. Esta

elección siempre es revocable, y ningún hombre puede ser definido sino después de su muerte. Un "psicoanálisis existencial", empero, llevado bastante hondo permite descubrir la actitud fundamental que adopta tal hombre respecto del mundo, y que hace que sea *él mismo* en su individualidad única y solitaria.

Y ahora nos preguntamos: ¿la libertad no estará limitada por un conjunto de "valores", de imperativos, de reglas, que se le imponen bajo la forma de deberes o de obligaciones? No, pues al contrario es la libertad *el fundamento de todo valor.* Por definición, en efecto, un valor no es *un ser,* no existe; es *un ideal a realizar,* una especie de exigencia de ser. No puede, pues, entregarse a una intuición contemplativa que lo captaría como *siendo* valor; sólo puede revelarse a una libertad activa que lo hace surgir como valor por el solo hecho de tenerlo por tal. No se niega, evidentemente, que un valor sea trascendente a la libertad, puesto que se halla ante ella como un fin a realizar; pero es una trascendencia creada y mantenida por la libertad misma. En pocas palabras: cada uno elige libremente su sistema de valores, su moral y su verdad; y eso que elige es bueno y verdadero sólo para él.

Pero es bien claro que en tales condiciones la elección es *injustificable,* y aun digamos *absurda.* No es absurda en el sentido de que surgiría sin causa y sin razón en un universo que ya era racional; es absurda de una manera más profunda y más radical, en el sentido de que es *anterior a la razón,* está "más allá de todas las razones"; es el acto por el cual la

razón misma, como todo valor, viene al ser, y por el cual correlativamente, la idea de absurdo recibe un sentido.

El hombre se encuentra así cargado de una *responsabilidad* abrumadora, pues se trata de una responsabilidad universal. Cada uno es responsable no sólo de sus actos y de las consecuencias de éstos, como comúnmente se admite, sino de sí mismo en cuanto a su ser, puesto que se hace a sí mismo, y del mundo entero "cuyo peso lleva él solo, sin que nada ni nadie pueda aliviarlo". No hay excusa posible, puesto que la elección es gratuita y no puede justificarse por ningún valor o razón preexistente; no hay tampoco remordimientos ni pesar de haber obrado de tal o cual manera, puesto que tal es la condición humana; sólo hay una inmensa *angustia,* que es el sentimiento mismo de la existencia.

¿Qué es, en efecto, la angustia? Como lo han mostrado Kierkegaard y Heidegger, la angustia se distingue del miedo en que el miedo es una aprehensión irreflexiva de los seres en el mundo, en tanto que la angustia es una aprehensión reflexiva de sí mismo. Pero aquí también hay que precisar. Si me angustio ante mí mismo, es porque percibo un porvenir indeterminado, posibilidades que son mías y que nada puede obligarme a realizar. Mi conducta futura emanará de un yo que no soy todavía, y todas las resoluciones del mundo no influirán para nada, pues en el momento decisivo yo no *estaré* ya resuelto, sólo seré *consciente de haberlo estado.* En resumen, la angustia es

la experiencia, la conciencia específica e inmediata de la libertad.

Es, pues, inherente a la condición humana, es "una estructura permanente del ser humano". ¿Cómo explicar que no se dé sino en pocos? Pues de hecho es bastante excepcional. Imposible recurrir, como lo hace el psicoanálisis, a un inconsciente obtenido por rechazo; la explicación es puramente verbal, porque para poder rechazar un complejo hay que tener conciencia de él. Es verdad que la mayor parte de las gentes huyen de su angustia, pero eso mismo es una manera de tomar conciencia de ella. Tal es la paradoja de la *mala fe*. Ésta es un rechazo de la angustia, una negación de la libertad; pero un rechazo angustiado, una negación libre, y que se conocen a sí mismos como tales. "La angustia, un enfoque intencional de la angustia, y una huída de la angustia hacia mitos que tranquilicen, deben darse en la unidad de una misma conciencia".

La construcción de esos "mitos tranquilizadores" es "el espíritu de seriedad", y las gentes que a ello se entregan son llamados en término técnico los "sucios" (*salauds*)[1]. Fácil es ahora caracterizar la naturaleza de la seriedad. Consiste para Sartre en pretender que existen valores absolutos, reglas objetivas de conduc-

[1] *Salaud*, literalmente, equivale a algo así como "mugriento", y puede cargarse con un matiz de propenso a la carnalidad, etc., que estaría quizá mejor reflejado en *cochino*. En la pluma de Sartre significa todo esto, más una cierta idea de "burgués, mediocre, adocenado". (M. M. B.).

ta, derechos y deberes definidos por la naturaleza del hombre y por su lugar en el universo; —no queriendo reconocer el hecho de que cada individuo elige su moral y crea sus valores libremente. En contraposición, el Héroe sartriano es *lúcido,* conoce y acepta su condición de nombre, y nos hace esta amarga confidencia: "Emerjo solo y en la angustia frente al proyecto único y primero que constituye mi ser; todas las barreras, todos los frenos desaparecen, aniquilados por la conciencia de mi libertad: no puedo apelar a valor alguno frente al hecho de que soy yo quien mantiene en su ser los valores; nada puede asegurarme contra mí mismo; separado del mundo y de mi esencia por esa nada que yo *soy,* tengo que realizar el sentido del mundo y de mi esencia; yo solo decido de ello, injustificable y sin excusa".

III. El ser para otro

"Emerjo solo..." ¿No me he precipitado en decirlo? ¿Estoy, en verdad, solo en el mundo? Nadie pone en duda la existencia de otros hombres, digamos del Otro, y Sartre menos que otro alguno. Es verdad que para él, como para Kierkegaard, el hombre es un *individuo*; soy único y solitario, pues ningún otro puede ser yo, existir en mi lugar. Pero para Sartre, esta vez a diferencia de Kierkegaard, una descripción exacta de la condición humana no puede ignorar la pluralidad de las conciencias y sus relaciones: el existencialismo reserva un lugar para el Otro, y aun lo exige. ¿Por qué?, ¿bajo qué forma?, ¿a título de qué? Eso es lo que ahora debemos exponer.

El solipsismo parece irrefutable, por lógica y en el plano de los conceptos, porque no puedo concebir a Otro, ni deducirlo, ni construirlo *a priori* como condición de mi experiencia del mundo. Obtendré seguramente así una cierta *representación* del Otro, pero tal representación falta a su fin, y esto de dos maneras. Por una parte, es "subjetiva": siempre será solamente *mi representación* del Otro, y no el Otro mismo en su existencia trascendente. Por otra parte será "objetiva", puesto que afirmará al Otro como *objeto*, cuando por hipótesis es una subjetividad. En resumen, el Otro no puede ser representado, sino solamente *encontrado*.

Pero ¿no hay, justamente, una *experiencia* inmediata e indudable que nos revela la existencia del Otro con la misma claridad con que el *cogito* nos revela nuestra propia existencia? El *cogito* no nos presenta más que un hecho contingente, pero de una manera apodíctica; ahora bien, la experiencia del Otro es análoga: es *la vergüenza de ser mirado.*

La vergüenza es un sentimiento vivido, un *erlebniss,* como dicen los alemanes, un modo inmediato de conciencia: *yo tengo vergüenza.* Como todo estado de conciencia, es "intencional", se refiere a un objeto: tengo vergüenza *de algo.* Este objeto no es otro que yo mismo: tengo vergüenza de mí, de lo que yo soy. Pero la vergüenza no es la aprehensión de mí mismo en tanto que individuo solitario y secreto; su noción misma implica un observador extraño: tengo vergüenza de mí *tal como aparezco a Otro,* reconozco que soy tal como Otro me ve. Así, el sentimiento de vergüenza me revela la presencia concreta de Otro como *mirada.* ¿Qué significa esto?

La mirada del otro no es un "objeto" que yo percibo entre las cosas que constituyen el mundo; percibo sus ojos, no su mirada. Tengo la impresión de *ser mirado,* lo cual es muy diferente, pues soy yo quien se ha transformado en objeto, y eso implica que el otro es sujeto, presente como tal en mi experiencia. Para mí mismo no puedo ser objeto; si lo soy, es para otra conciencia que me trasciende. Experimento en mi ser su misma subjetividad.

¿Qué resulta de ello? Ante todo, que estoy "coagulado", reducido al estado de ser en sí, de cosa, de cuerpo, pues no tengo potestad alguna sobre la libertad de la mirada que se posa en mí, no puedo modificar en nada la vista que otro capta de mí. Estoy, pues, reducido a la "esclavitud", como bien lo vió Hegel en aquel célebre pasaje de la *Fenomenología* que trata de la dialéctica del Amo y del Esclavo. Y esta esclavitud no es el resultado, histórico y lógico a la vez, del desarrollo de la conciencia en general, y no puede ser superado por un nuevo progreso dialéctico: es una estructura permanente de mi ser, es *mi ser para otro.* Y tocamos aquí el fundamento de la vergüenza: "la vergüenza pura no es el sentimiento de ser tal o cual objeto reprensible, sino en general de ser *un* objeto, es decir, de *reconocerme* en ese objeto degradado, dependiente y fijado que yo soy para otro. La vergüenza es sentimiento de *caída original,* no de resultas de que yo haya cometido tal o cual falta, sino simplemente por el hecho de que he *caído* en el mundo, en medio de las cosas".

Y esto no es todo. La presencia de otro implica una alteración profunda no sólo en mi existencia, sino en mi universo. En resumen, la tesis sartriana es que *el otro me roba mi mundo.* ¿Cómo? Sencillamente porque lo mira, porque lo organiza en torno suyo, porque le confiere el sentido que su libertad elige. Nada puedo hacer frente a esto: no puedo, por ejemplo, percibir el verde de esa pradera tal *como* aparece al otro. En el momento, pues, en que otro surge en el seno de

mi universo, todas las cosas que lo constituían se me escapan y están, en su misma inmovilidad, animadas de un movimiento de *huída* hacia el otro. El universo que yo unificaba en torno mío se halla disgregado, descentrado, minado por debajo, por así decirlo.

Siendo éste el papel que Sartre atribuye al otro, se comprende que haya podido escribir esta frase que escandaliza: "El infierno son los otros". Resume bien su doctrina.

Pero no hemos considerado sino una mitad de la cuestión. El otro me mira y hace de mí su esclavo; pero yo puedo "devolverle" su mirada. ¿Qué sucederá? Una *lucha,* evidentemente; un conflicto de nuestras dos libertades. *Homo homini lupus*, el hombre es un lobo para el hombre, decía ya Hobbes, erigiendo en principio una antiquísima comprobación; pero Hobbes hablaba del estado de "naturaleza" anterior a la sociedad; aquí en cambio es la "sociedad" misma la que *es una guerra.* Con más profundidad escribía Hegel: "Cada conciencia busca la muerte de la otra"; y este aforismo, aislado del sistema hegeliano, ha hecho fortuna en la escuela existencialista porque expresa excelentemente su tesis. Mirando a otro, niego su libertad, hago de él un objeto en el mundo.

¿Quiere decir que lo reduzco a su cuerpo? Sí, y no. Su subjetividad me escapa por principio, sólo se me revela bajo el modo pasivo de sentirme mirado; mi propia mirada no capta al otro sino como objeto, en su "facticidad". Pero sería un error creer que debo interpretar sus reacciones físicas por analogía con las

mías; juzgar, por ejemplo, que está encolerizado porque aprieta los puños. Pues en primer lugar jamás percibo objetivamente mis propias reacciones, sino que las vivo; además, y sobre todo, al cuerpo del otro lo percibo de una manera muy distinta que a todos los demás cuerpos: es un "objeto físico"; sus relaciones, siempre que se las considere globalmente y en una situación determinada, son no ya "significativas", signos de una realidad misteriosa, sino "comprensibles" por sí mismas; no *expresan* su psiquismo, sino que pura y simplemente *son* su psiquismo. La psicología de la conducta (*behaviour*) es, pues, la verdadera psicología —y mucho más de lo que ella misma cree.

Se presenta aquí una objeción que debemos considerar antes de pasar adelante. Decíamos que la relación de las conciencias tiene como esencia el *conflicto*; pues bien, parece que hay una experiencia inversa, igualmente auténtica, si no más, que es la de la *comunidad*, del *Mitsein* o del "nosotros". ¿Qué pensar de ello? Ante todo, hay que distinguir dos tipos de "nosotros": el uno *objeto*, por ejemplo, "nos miran"; el otro *sujeto*, por ejemplo "miramos". El primero sólo surge gracias a un tercero que nos aprehende juntos y nos coagula por su mirada; para él, somos "ellos", "ésos", y descubrimos nuestra comunidad tomando conciencia de estar, uno y otro, enajenados, objetivados, por la misma mirada. La experiencia es auténtica, pero no es primitiva; deriva del conflicto.

El caso del nosotros-sujeto es más complejo. Lo que nos revela que pertenecemos a una comunidad de

sujetos es la existencia en el mundo de objetos "manufacturados": utilizándolos me injerto en el proyecto de otras conciencias: me siento en relación con ellas, guiado y sostenido por ellas. Pero ¿qué vale esta experiencia? En primer lugar, es psicológica y no *ontológica,* puesto que no obra ninguna unificación real de los sujetos; cada uno conserva sus fines propios y permanece radicalmente separado de los otros; lo ignoro todo de aquél que ha hecho el instrumento que utilizo: no es para mí más que *un* obrero cualquiera, anónimo. Por otra parte, la experiencia no es una actitud *original* hacia el otro; supone, al contrario, una cierta experiencia del otro, pues sin eso yo no podría siquiera distinguir un objeto manufacturado de la pura materialidad de una cosa bruta; y más profundamente si yo no sé *con quién* estoy, no estoy con ...nadie. Así, la experiencia del nosotros-sujeto "no tiene ningún valor de revelación metafísica", es un simple enriquecimiento empírico del ser-para-otro.

Establecidos estos principios, prosigamos su desarrollo sobre un plano concreto. La relación fundamental que existe entre las conciencias es la lucha a muerte. Ésta puede evidentemente revestir una infinidad de forma diversas. Hay empero dos actitudes principales, dos grandes líneas de conducta, y sólo dos, que una conciencia puede asumir frente a otra. O bien asumo mi ser de objeto, me hago libremente cosa para y ante otro, para en cierta manera captar y asimilarme su libertad; o bien me esfuerzo por reducir al otro al estado de cosa para afirmarme así yo mismo como

libertad. Estas dos tentativas son opuestas, contradictorias; pero no forman, sin embargo, una "dialéctica". Forman "círculo". Lo cual significa que cada una de ellas lleva en si el germen de su destrucción; al desarrollarse conduce necesariamente a la tentativa opuesta, de manera que el hombre *oscila* constantemente de una a otra sin poder jamás hallar el equilibrio de una síntesis armoniosa. En el dominio social, si puede así decirse, como en el plano del destino personal, el hombre está condenado al fracaso y a la infelicidad.

Las fases principales del primer combate son el amor, el lenguaje y el masoquismo; las del segundo el deseo, el sadismo y el odio. Lo notable en todo esto no es tanto la rara ingeniosidad de los análisis, como la clasificación misma que los subtiende. El fondo de todas las actitudes que un hombre puede asumir respecto a otro muy bien parece ser el *egoísmo,* esa absurda voluntad de convertirse en Dios, pues en todos los casos se trata de un solo y mismo proyecto: *recuperar mi ser* que se me escapa. Si trato de recuperarlo como *en sí,* entro en el camino de la sumisión al otro, puesto que es su mirada quien fundamenta mi ser de objeto; me encontraré *gracias* a él, haciéndome cosa suya. Si trato de recuperarme como *para sí,* ello será contra el otro, puesto que su mirada me coagula; haré de él una cosa mía.

Este segundo proyecto se comprende sin gran dificultad. Desear a otro, lo que constituye el fondo de la sexualidad, es apuntar a "encarnarlo", a hacer de

él una "carne" en la que queden absorbidas su ciencia y su libertad. Torturarlo es constreñirlo a negarse a sí mismo como libertad identificándose a su cuerpo sufriente. Odiarlo, por último, es perseguir su aniquilamiento puro y simple, "proyectar un mundo en que el otro no existe". Pero claro está que ninguna de estas tentativas puede tener éxito. A medida que mi deseo obtiene satisfacción, me hundo en mi carne como el otro en la suya, pues no puedo encarnarlo si no es encarnándome. Puedo muy bien torturar a otro; su mirada me fija en mi actitud de verdugo. Y si lo mato, héme ahí fijado para siempre en mi ser de asesino; me quito todo medio de modificar lo que he sido para él: "la muerte del otro me constituye como objeto irremediable, exactamente como mi propia muerte".

Nos vemos así remitidos al otro proyecto, y en primer lugar al amor. ¿Qué es, pues, para Sartre, el amor? Es también, y ello es obvio, una tentativa para señorear la libertad de otro; pero ya no se trata de negarla, se trata de servirla precisamente en cuanto libertad. ¿Cómo es posible esto? De una sola manera: trayéndola a sujetarse ella misma, libremente. Insistamos algo en este punto.

"El otro posee un secreto, el secreto de lo que yo soy". Su mirada, en efecto, fundamenta mi ser, ese ser que yo soy, pero que siempre me escapa cuando trato de captarlo por dentro. A menudo, por lo demás, me considero a mí mismo desde el punto de vista del otro; por ejemplo cuando me juzgo, cuando deter-

mino según alguna tabla mis cualidades y mis defectos, o aun cuando considero mi cuerpo según los datos de la anatomía y de la fisiología. Y la necesidad de ser juzgado y definido es tan viva en el hombre que le hace llegar a sublimar al otro, en cierta manera, imaginando un Dios capaz de conocerlo tal como es; pues desde este punto de vista Dios no es sino un Otro considerado en abstracto y llevado hasta el límite de su función. Pero el "otro" real que se desprende de la experiencia humana jamás es más que otro hombre. El proyecto de *ser* por medio de él consistirá, pues, en que él me tome como objeto, que se interese por mí, me elija como su valor supremo, su fin. Así, lo que caracteriza al "amante", lo que constituye su esencia, es *el deseo* de *ser amado*. Lo cual viene a significar que el amor es siempre "una empresa de seducción", que el amante no busca revelar su objetividad, sino hacerse "objeto fascinador" que atrae y retiene la mirada.

Y una conducta así es el lenguaje. Por el cual hemos de entender no la palabra articulada, modo derivado y secundario, que apunta a hacer *conocer*, sino todo fenómeno de expresión que apunta a hacer *experimentar*. Por medio del lenguaje, me entrego al arbitrio del otro; sólo él puede, si quiere, dar un sentido a mis expresiones; pero éstas tienden, en lo que me concierne, a guiar su libertad, a traerlo hacia mí, haciéndome tal o cual ante él.

Un paso más y caemos en el masoquismo. No quiero ser más que una cosa, un juguete, en manos del otro, y como experimento a mi ser-para-otro en la ver-

güenza "quiero y amo mi vergüenza como signo profundo de mi objetividad". A decir verdad, el masoquista no busca seducir a otro para someter su libertad; abdica, al contrario, completamente su propia libertad para no ser ya nada más que un objeto. ¿Puede lograrlo? Evidentemente, no. Su empresa es contradictoria, puesto que es él mismo quien se da ante los demás actitudes vergonzosas, y llega en ello, mal que le pese, a tratar al otro como un objeto, puesto que hace de él el instrumento de sus propios fines.

El lenguaje, asimismo, es un fracaso, puesto que nos deja en una inseguridad total: "no puedo concebir siquiera qué efecto tendrán *mis* gestos y mis actitudes, puesto que siempre serán retomados por una libertad", puesto que su sentido le es conferido por otro. Sería menester que yo pudiese leer en el otro, cosa que por hipótesis es imposible. ¿Y el amor? "Es por esencia un engaño", pues instituye como un sistema de "rebotes" indefinidos: amar es querer que me amen; por lo tanto, querer que el otro quiera que yo lo ame, etc. Imposible detenerse, una vez metidos en este círculo infernal. Así, y en definitiva, nada puede librar al hombre de *la angustia de existir.*

Finalizaremos aquí esta presentación sumaria del existencialismo sartriano. Su base es la "ontología", pura *descripción* fenomenológica del ser humano, que acabamos de resumir. A partir de ahí se abren dos avenidas, que esperan ser exploradas. Una es la "metafísica", entendiendo por este nombre una *explicación* de los fenómenos; pero como la razón no puede, se-

gún Sartre, elaborar más que hipótesis, hay pocas probabilidades de que el existencialismo sartriano entre alguna vez por esta vía. La otra es la "moral", y en este orden de cosas se han anunciado varios trabajos. Las grandes líneas, por lo demás, ya están bien claras, gracias a Simone de Beauvoir. La primera máxima es: *sé hombre*; o, lo que viene a significar lo mismo: *conserva y ejerce tu libertad en una plena lucidez*. La segunda: *despierta a los otros a su propia existencia, y trabaja por realizar un mundo en el cual la libertad sea posible para todos.*

Si fuera preciso, para terminar, caracterizar con una palabra el existencialismo sartriano, no diría yo como el autor que es un *ateísmo*, o un *humanismo*, por más que de seguro lo es, sino que diría que es una *filosofía del absurdo*. ¿Cómo definir de otra manera una *Weltanschauung* (concepción del mundo) en la que las cosas son sin razón, en la que la existencia del hombre precede a la esencia, en la que la única "naturaleza" que se le reconoce al hombre es una tendencia a lo imposible y a lo contradictorio? El hecho de que tal concepción esté hábil y aun sólidamente trabada en cuanto a su lógica nada cambia en el fondo; sólo contribuye a erigir el absurdo en *sistema*.

CAPITULO II

LA FILOSOFÍA CONCRETA DE GABRIEL MARCEL

Gabriel Marcel[1] nació en 1889. Licenciado en filosofía, sólo ha enseñado con intermitencias. Su vocación le llevaba hacia otras actividades: la crítica literaria, el teatro, la música, e impregnándolo todo, coronándolo todo, la reflexión filosófica. Su obra teatral comprende más de una quincena de piezas; recordemos al menos estos títulos: *La grâce* (1911), *Le Quatuor en fa dièze* (1916), *Le monde cassé* (1933), *Le Chemin de Crête, Le Dard, Le Fanal* (1936), *La Soif* (1938). Su obra propiamente filosófica comprende hasta el

---

[1] De la principal obra filosófica de Marcel, el *Journal Métaphysique,* no conocemos aún traducción castellana, pero sí hay traducciones de *El misterio del ser* (Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1955), *El hombre problemático* (Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1956), *Prolegómenos para una metafísica de la esperanza* (Edit. Nova, Buenos Aires, 1956) y de varias de sus obras teatrales.

En cuanto a obras sobre Gabriel Marcel, aconsejamos el pequeño libro de Joaquín Adúriz, S. I., *Gabriel Marcel: el existencialismo de la esperanza* (Buenos Aires, 1949), el artículo del mismo autor en "Ciencia y Fe", nº 20, *Filosofía y sistema en el pensamiento de Gabriel Marcel;* los artículos *El existencialismo cristiano de Gabriel Marcel,* por R. Jolivet, *El existencialismo francés contemporáneo,* por J. F. Thonnard, y *El existencialismo de Gabriel Marcel,* por O. N. Derisi, en los Nros. 3, 5 y 15, respectivamente, de "Sapientia". Y para quienes lean francés, conserva su puesto de auxiliar irreemplazable el magnífico trabajo, en dos grandes volúmenes, de Roger Troisfontaines, *De l'existence à l'être* (Namur, 1953). (M. M. B.).

presente cuatro obras principales: el *Journal Métaphysique*, escrito de 1913 a 1922 y publicado en 1927, *Être et Avoir* (1935), *Du Refus à l'Invocation* (1940) y *Homo viator* (1944). A todo lo cual debemos añadir el estudio titulado *Position et Approches concrètes du Mystère ontologique,* publicado a continuación de *Le monde cassé,* y que es la clave de toda la filosofía marceliana.

"De Gabriel Marcel se dice a veces que es a Jaspers lo que Sartre a Heidegger". Éste "se dice", que repite R. Campbell y que parece suscribir, es una tontería. Sartre depende de Heidegger, y con estrecha dependencia; Marcel no depende en manera alguna de Jaspers, a quien ha precedido diez años en el camino del existencialismo. Cosa aun más notable, Marcel ni siquiera depende de Kierkegaard. Su tesis central, que se desprende penosamente de la primera parte del *Journal,* es que la creencia no es una modalidad del *pensamiento* en general, sino que es el hecho de un *sujeto* individual, concreto, pero que no se reduce al *yo* empírico. Ahora bien, nos confiesa, "con toda sinceridad creo poder decir que he llegado a esta tesis por mí mismo, puesto que en esa época no había yo leído una línea de Kierkegaard, en quien es evidente que hubiera podido hallarla". Solo, pues, y movido por un resorte interior ha recorrido Gabriel Marcel el camino que lleva del idealismo al existencialismo, y que lo ha conducido, de hecho, al mismo tiempo que a una filosofía existencial a la religión católica.

Nuevo Kierkegaard, Gabriel Marcel reniega ab-

solutamente del Sistema, incluso de un sistema de paradojas como el de Jaspers. La forma literaria que su obra adopta: piezas de teatro, páginas de diario, colecciones de conferencias y de ensayos, es la única que puede convenir a una "filosofía concreta" que se mantiene constantemente en contacto con la experiencia humana, que aspira a iluminar tal o cual aspecto de la existencia, pero asienta en principio que ésta es un misterio para la razón.

Podríamos quizá agrupar sus temas principales en torno a tres centros: el misterio del *ser,* el misterio del *yo* y el misterio del *tú,* sin dejar de reconocer que dejamos así escapar mil ramificaciones interesantes.

I. El misterio del ser

Para desbrozar un poco el terreno, sería útil comenzar señalando los tres puntos siguientes. En primerísimo lugar éste: el fin de Gabriel Marcel no es *describir la existencia humana*, es captar o *revelar el ser en cuanto ser*. Así, porque apunta al ser como tal, Marcel se acerca a Heidegger y se separa de Jaspers, y su filosofía, según lo ha hecho notar un discípulo, debiera llamarse existen*cial* y no existen*tiva* o de la existencia. Pero al mismo tiempo, como no se absorbe en la fenomenología, sino que apunta, al contrario, a trascenderla hacia una metafísica, se separa de Heidegger y se acerca a Jaspers.

En segundo lugar, su método es *concreto*. El principio que lo gobierna es éste: "cuanto más sepamos reconocer al ser individual en cuanto tal, más estaremos orientados y como encaminados hacia una captación del ser en cuanto ser". He ahí la idea-madre de todo existencialismo, que se justifica fácilmente por la observación de que sólo el individuo existe, y sólo la consideración de un existente puede enseñarnos qué es existir. Pero hay que añadir en seguida una restricción: cuando Gabriel Marcel habla del "ser individual" entiende, de hecho, *el hombre*. ¿Por qué? Sin duda porque el hombre es el único ser capaz de "recogimiento". Sea lo que fuere, sea por principio o por accidente, no hallamos en Marcel

ninguna meditación sobre la existencia de una raíz o de un guijarro.

Por último ¿cuál puede ser el método de una "filosofía concreta"? ¿Cómo captar lo individual en cuanto tal? No hay otra vía que la *experiencia* directa, o vivida. Una filosofía concreta necesariamente es *empirista.* Pero ha de entenderse bien el término. El empirismo clásico comete el gran error de limitar su horizonte a los fenómenos sensibles, y de considerar al hombre como un simple receptor, el sujeto pasivo de las impresiones. La experiencia humana, adecuadamente tomada, en otra profundidad, tiene un alcance metafísico. "Restituir a la experiencia humana su peso ontológico", escribe Marcel. Esta frase podría servir de epígrafe a toda su obra.

Dicho esto, hay que hacer notar en seguida que en una filosofía existencial la cuestión del método no es y no puede ser la *primera,* como lo creía Descartes, encerrado en su perspectiva racionalista y geométrica. El método de Gabriel Marcel deriva de su concepción del *ser* como *misterio,* y es en este punto verdaderamente central donde debemos instalarnos. Para ello son necesarias y suficientes dos distinciones: distinción entre *ser* y *tener,* distinción entre *problema* y *misterio.*

Ser y tener *(être et avoir)* constituyen dos "categorías" irreductibles. Todo hombre, sin duda, experimenta la tentación de identificarse a lo que tiene, o al menos de considerar a todas las cosas y a sí mismo bajo el aspecto de una posesión; pero ceder a

esta tentación significa perderse en cuanto ser y condenarse por ello mismo a errar el acceso a la metafísica.

La categoría del tener sólo tiene sentido en el orden de los cuerpos, de las cosas, allí donde el que posee está separado de aquello que posee. La posesión interioriza el objeto en cierta medida, pero nada quita a su nativa exterioridad, y en cualquier situación el objeto sigue siendo "caracterizable", "explorable". Este hecho es el origen de una tendencia con una triple ramificación. Por una parte, la tendencia a *someter* el objeto, a utilizarlo, a tratarlo como un mero instrumento. Por otra —pero es en el fondo el mismo movimiento— la tendencia a *someterse* a aquello que se posee, a adherirse a ello, absorberse en ello. Por último, la tendencia a *excluir* a otro de la posesión, considerándola como un privilegio personal.

Hay, pues, una especie de "dialéctica" interna en el tener, y volvemos a hallarla en todos los casos en que se aplica esta categoría. Pues se extiende, como por círculos concéntricos, a una multitud de cosas, o más bien digamos de realidades que son *ipso facto* reducidas al rango de cosas: *tener* un secreto; *tener* cualidades, talento, genio; *tener* ideas, opiniones; *tener* fe; *tener* un cuerpo. Insistimos un momento sobre los tres últimos casos.

Tratar las propias ideas como algo que se tiene, es por una parte enajenarse, someterse a una parte mortificada de sí mismo; y es por otra parte oponerse a los otros tanto para conservar tales ideas co-

mo para hacerlas triunfar frente a todo y contra todo. Tal es la actitud del ideólogo, tal es el principio del *fanatismo*. Paralelamente, decir que se *tiene* fe, es implícitamente considerar la fe como un *estado* o, lo que es peor aun, como una cosa inerte, una fórmula, una receta; es también considerarla como un privilegio y hacer de ella un principio de división. Por último, admitir que se tiene un cuerpo es suponer que quien lo *tiene* se distingue de él; el yo se halla así relegado a una zona indeterminada, puro espíritu, pensamiento, sujeto. Y es al mismo tiempo afirmar que se es dueño de su cuerpo como de un instrumento, que se puede por lo tanto abandonarlo a voluntad por el *suicidio*.

Esto no es todo. Algunas actitudes humanas dependen de la categoría del tener y sólo por ella tienen sentido. El deseo, en primer lugar, que apunta siempre a la posesión y tiene por correlativa la angustia de perder lo que se tiene y la desesperación de no poder tenerlo todo. Las técnicas, a continuación, que aspiran a conquistar el mundo y aun los mismos hombres (piénsese en la "propaganda"), a dominarlos, a reducirlos al papel de instrumentos. El apetito de autonomía, por último, por el cual el hombre aspira a poseerse, a administrar él mismo su vida como administra sus bienes, excluyendo toda intervención exterior.

El punto de vista del tener reduce, pues, al hombre al nivel de las cosas o de los objetos. Pero el hombre trasciende este plano: es un *ser*. Mas ¿qué es

el ser? La pregunta parece muy sencilla; merece empero atenta reflexión, pues si no determinamos su sentido exacto corremos una vez más el riesgo de errar la entrada a la metafísica.

El error consistiría en creer que al preguntar ¿qué es el ser? planteamos un *problema* que puede ser resuelto mediante una técnica adecuada. El ser no es un problema, es un misterio; cosa muy diferente.

Precisemos algo más las nociones. Lo que caracteriza esencialmente al problema es que es *objetivo.* Un problema "se plantea", se planta todo entero *frente a mí,* cerrando el paso a mi pensamiento como una roca cierra un camino. Por eso mismo justifica una *técnica* en función de la cual, por otra parte, se define y cuya aplicación es impersonal en el sentido de que puede ser hecha por "cualquiera".

¿Qué es, en cambio, el misterio? Ante todo debemos tener gran cuidado de no confundirlo con "lo Incognoscible". Lo incognoscible es en cierta manera el límite de lo problemático; es, si se quiere, un problema insoluble; pertenece, pues, esencialmente, al orden de lo problemático. El misterio es de otro orden, pertenece a una esfera trascendente, que podemos por lo tanto llamar *meta-problemática* o meta-técnica. Es "un problema que se apoya sobre sus propios datos", o mejor "que se apoya sobre sus propias condiciones inmanentes de posibilidad". Esto requiere explicación. Mientras que un problema se halla todo entero "ante mí", el misterio es "algo en lo cual yo mismo estoy comprometido", implicado, de tal suerte que la

distinción entre *en mí* y *ante mí* pierde su significación. De ello se sigue que un misterio no puede ser pensado, representado ni demostrado, pues esto sería objetivarlo; solamente puede ser "reconocido" por una especie de *intuición* concreta, oscura en sí misma y dependiente de la libertad, que se emparenta con la *fe*. Y sin duda siempre es posible degradar un misterio para hacer de él un problema, "pero es ése un procedimiento radicalmente vicioso", que señala una verdadera corrupción de la inteligencia, y su abdicación frente a la técnica.

Esta definición formal cobrará todo su valor cuando algunos ejemplos vengan a aclarar su contenido. El *mal* es un caso típico de misterio. Cuando lo tratamos como problema, lo consideramos como un accidente que ha sobrevenido a la maquinaria del mundo, y nos colocamos nosotros mismos en la posición del observador imparcial, indemne de esta enfermedad, exterior al universo. Ahora bien, el mal no es percibido como tal sino en la medida en que me alcanza, en que yo estoy comprometido en él; no puedo, pues, abstenerme de él ni contemplarlo desde fuera, y la hipótesis de un observador imparcial es puramente ficticia. La *libertad* también es misterio, "pues la libertad se halla en el fondo mismo del pensamiento que trata de concebir la libertad". Asimismo el acto de *pensar*, y el *conocimiento*, pues no es posible hacer abstracción del hecho de que soy yo quien piensa o quien conoce; y lo mismo el *amor*, pues claro está que estoy comprometido todo entero en mi amor.

Misterio del *yo,* por último, o más exactamente misterio de la unión del alma y del cuerpo, o mejor del "ser encarnado", pues la unidad concreta del hombre no puede ser deducida o construída a partir de elementos lógicamente anteriores; es el hombre mismo.

Pero aún estamos lejos de concluir. Todos estos misterios no son, si bien se los mira, más que aspectos o formas de un misterio primitivo y fundamental, el misterio del ser. No es difícil mostrar que el ser es un misterio y no un problema. Debemos ante todo notar que la pregunta: ¿hay ser? está desprovista de sentido; el ser no tiene necesidad de prueba o de demostración, es *experimentado* inmediatamente, y todo lo que podamos pensar o decir de él deriva de esa experiencia primitiva. Si algunos filósofos han pretendido poner en duda que exista algo, ello ha sido en virtud de una cierta idea del ser, de manera que su actitud, tomada concretamente, es contradictoria. La única pregunta posible es *¿qué es el ser?* Pero está claro que no hay ahí un problema, pues el ser no es un objeto ante mí; yo mismo que formulo la pregunta, soy un ser, *participo del ser,* de suerte que estoy englobado en la pregunta misma que formulo. Imposible separar la pregunta ¿qué es el ser? de la pregunta *¿quién soy yo,* que me interrogo sobre el ser? Y más aun, es la pregunta decisiva, con tal que no degrademos el yo en "sujeto" de pensamiento im-

personal, pues solamente en mi participación del ser, que funda mi ser y me hace ser *yo*, puedo aprehender *el ser mismo.*

Así, el ser no es un objeto, es una *presencia,* no puede ser ni representado ni demostrado, sino experimentado y *atestiguado;* no puede ser inventariado ni definido, sino reconocido y *aproximado.*

Falta considerar un último punto, concerniente al estilo, la naturaleza de la metafísica. Y en primer lugar lo que ella no es. Si el ser es misterio, síguese evidentemente que la metafísica no tiene nada de común con una técnica ni con una ciencia: no resuelve ningún problema, no demuestra, propiamente hablando, ninguna de sus afirmaciones, no puede pretender objetividad. Síguese así que el esfuerzo metafísico no consiste en construir un sistema racional, pues por una parte un sistema es una reunión de conceptos, y dijimos que el ser no es representable; y por otra parte un sistema agota (en principio) la inteligibilidad de su objeto, mientras que el ser es inagotable. Por último, puesto que la metafísica no halla problemas que resolver, tampoco supone progreso: "sólo hay progreso en lo problemático", un progreso del pensamiento metafísico "realmente no es concebible".

Comenzamos a comprender, en estas condiciones, que el filósofo se halle en estado de inferioridad cuando se compara con el sabio. Pero en realidad este sentimiento es propio de un filósofo que ha "traicionado", que ha renegado el espíritu de su orden, que ha desconocido la trascendencia de su vocación propia. Sólo

que, si la filosofía vuelve la espalda a la objetividad, tenemos derecho de preguntarnos si no va sencillamente a desaparecer, a ceder su lugar al arte, a la literatura o aun, en última instancia, a las confidencias personales. Mas no es así; no por ser existencial pierde la filosofía su especificidad.

"El pensamiento metafísico como reflexión que apunta hacia un misterio", escribe Gabriel Marcel. Analicemos esta fórmula. La primera misión de la filosofía es "reconocer" el misterio del ser; hay en ello, como sabemos, "un acto esencialmente positivo del espíritu, el acto positivo por excelencia", puesto que lo misterioso no es en manera alguna un incognoscible. Sólo que esta intuición fundamental no es consciente de sí, es "inmediata" y no "para sí", como dice Hegel, es *vivida* en ciertas experiencias sobre las cuales se refleja "y a las que ella ilumina por esta misma reflexión". Por consiguiente, la actividad metafísica esencial consistirá "en una reflexión sobre esta reflexión, en una reflexión a la segunda potencia, por la cual el pensamiento *se tiende* hacia la recuperación de una intuición que se pierde, por el contrario, en cierta manera en la medida en que ella se ejerce".

¿Qué puede ser esta reflexión a la segunda potencia? No por cierto una simple introspección, un cobrar conciencia que no pase del plano de los fenómenos psicológicos; ni tampoco un esfuerzo de pensamiento lógico o de análisis conceptual, puesto que el misterio del ser es rebelde a ello por definición; sino que será una serie de "acercamientos concretos", "la

elucidación de algunos datos propiamente espirituales, tales como la fidelidad, la esperanza, el amor", en los que el hombre se compromete todo entero y se encuentra a *sí mismo* abriéndose a la alegría y a la paz del Ser. En pocas palabras, la reflexión metafísica no es otra cosa que el ***recogimiento***. Y poco importa que la noción de recogimiento sea difícil de precisar; si me entrego al recogimiento, sé bastante lo que es: un esfuerzo para separarme de todo lo que ***tengo***, para re-captarme y penetrar hasta ese fondo de mí mismo en que el ser me está presente porque yo participo de él.

Está claro que el "recogimiento" de Marcel se acerca bastante al "pensamiento subjetivo" de Kierkegaard. En ambos casos se trata de una actitud no-racional, no-objetiva, y de una actitud reflexiva, centrada en la más íntima experiencia humana; actitud oscura, pues, si la claridad es patrimonio del concepto, y personal en el sentido de que es acto de libertad y no pretende convencer a nadie. La diferencia, a mi parecer, reside en que, a pesar del valor aparente de las palabras, el recogimiento está menos estrechamente ligado a la religión cristiana —es, pues, más filosófico— que el pensamiento subjetivo. Sin duda la ontología marceliana está como "imantada" por el cristianismo, está "abierta" en la dirección de la Revelación; pero no la supone. Descansa sobre experiencias que todo hombre, si quiere, puede hacer.

II. El misterio del yo

Según Maritain, "nada más fácil para una filosofía que el ser trágica: no tiene más que abandonarse a su peso humano". Para Gabriel Marcel, al contrario, "la tendencia natural de la filosofía la inclina hacia regiones en las que parece que lo trágico ha pura y simplemente desaparecido, se ha volatilizado al contacto del pensamiento abstracto", pero puesto que el "'misterio ontológico" escapa al pensamiento abstracto, puesto que sólo se puede llegar a él por aproximaciones concretas, "es en el drama y a través del drama como el pensamiento metafísico se capta a sí mismo y se define *in concreto*".

En efecto, es esencial —si puedo así decirlo— a una filosofía existencialista el ser una filosofía dramática. Así, uno de los reproches que Marcel hace al tomismo es que no incluye en su definición del hombre la capacidad de desesperar. El sufrimiento y la muerte, la desesperación y el suicidio, la traición, la prueba, la esperanza, la fe, la fidelidad, el amor, la santidad, el martirio constituyen por así decirlo los ejes de la metafísica marceliana.

Tratemos de acercarnos, según este enfoque, al misterio del *ser-yo*. Hay que comenzar por despejar el terreno eliminando las teorías (idealismo, subjetivismo, fenomenismo, el nombre poco importa) que se

esfuerzan por colocar al yo "al margen del ser", como conciencia, pensamiento o sujeto.

Todo deriva, como se sabe, del *cogito* cartesiano. Y éste presenta una irremediable ambigüedad. ¿Cuál es el *yo* del "yo pienso"? Si es el *sujeto* del conocimiento objetivo, de la Ciencia, ese *yo* es *impersonal*, es la Razón, o el Pensamiento; y sería mejor decir, como los idealistas alemanes, *es denkt in mir*, el pensamiento se da en mí; se vería entonces claramente que se ha dejado escapar el yo real, que es individual.

¿Se trata de la *conciencia* personal? Eso también puede significar dos cosas. El yo es en primer lugar *el conjunto de los estados de conciencia*, pues, se dice, no podemos conocer ninguna otra cosa. Pero la tesis fenomenista se destruye a sí misma. La expresión: "no conozco más que mis estados de conciencia" sólo tiene sentido en relación a un conocimiento trascendente, que se niega al hombre. Pero entonces ¿cómo explicar que podamos tener idea de tal conocimiento? "Es casi imposible comprender —escribe Marcel— cómo la idea de un conocimiento real, es decir, de una referencia al ser, podría surgir en el interior de un mundo de puros estados de conciencia".

¿Se dirá que el yo es la *conciencia* misma? Un yo así, responde Marcel, sólo es "sub-existente". Pues la conciencia consiste en tomar distancia respecto de sí mismo, y por ello suscitarse a sí mismo en cuanto otro. Pero entonces el yo "sólo existe en tanto que se

trata a sí mismo como siendo para otro, por consiguiente en la medida en que reconoce que se escapa a sí mismo".

Así, ningún esfuerzo de conocimiento "objetivo" puede pretender aclarar el misterio del ser-yo. Sólo una experiencia inmediata y concreta puede permitirnos aproximarnos a él. Esta experiencia de alcance ontológico es para Marcel *el compromiso y la fidelidad.*

Consideremos un acto aparentemente muy simple, en todo caso muy corriente: *prometer.* Por mi palabra, comprometo mi porvenir. ¿Cómo es posible? He aquí una cuestión bastante grave, pues me hallo preso en una especie de dilema cuyos dos miembros son igualmente ruinosos. ¿Mi promesa implica que mis sentimientos presentes no cambiarán en el porvenir? En este caso tal promesa está fundada en una ilusión, pues es cierto que yo no "sentiré" mañana como siento hoy. La vida, la conciencia están en perpetuo movimiento, como bien lo demostró Bergson. ¿Mi promesa significa, entonces, que cumpliré tal compromiso, mantendré tal conducta, aunque mis sentimientos hayan cambiado en el intervalo? Pero esto sería una falta de sinceridad insoportable, una pura comedia.

Tal es la antinomia de la fidelidad. Podríamos también presentarla con Brunschvicg como una oposición entre "la fidelidad a su pasado" y "la fidelidad a su porvenir"; y comprendemos un poco que los que se dejan encerrar aquí elijan, por exigencia de sinceridad, la fidelidad al porvenir, lo cual equivale a la negación pura y simple de comprometerse jamás.

Mas nadie vive sin comprometerse, y la existencia lleva en sí misma la solución del dilema. El compromiso es incomprensible, y aun digamos imposible, en tanto se identifique el yo a sus estados de conciencia. Pero precisamente el acto de compromiso es el *reconocimiento*, no teórico o verbal, sino efectivo, concreto, vivido de cierto *permanente ontológico*, de una persona que no se confunde con los fenómenos cambiantes de la vida psíquica, que por el contrario, los trasciende, que es, pues, *meta-psíquica*. "No hay compromiso posible, escribe Marcel, sino para un ser que no se confunde con su situación del momento, y que reconoce esta diferencia entre él y su situación, que se afirma por consiguiente como en cierta manera trascendente a su devenir, que responde de sí". Y además: "Al ligarme por una promesa, he afirmado en mí una jerarquía interior entre un principio soberano y una cierta vida cuyo detalle sigue siendo imprevisible, pero que este principio subordina a sí, o más exactamente, que se compromete a mantener bajo su yugo".

Indaguemos en seguida *con quién* se compromete, y veremos que jamás es consigo mismo. Por el momento, precisemos más el misterio de este *ser* que soy yo y que yo reconozco al comprometerme.

Hemos descubierto "cierto permanente ontológico" trascendente al devenir fenomenal. Pero este ser no es una cosa inerte, una sustancia inmóvil que se mantiene bajo el torrente de la conciencia. No es tampoco una ley, inmutable en tanto que formal, abstracta y vacía. Es "un permanente que dura, que implica o

exige una historia". Sin duda habría contradicción si se tratara de cualidades o de predicados que pertenecen a un mismo sujeto. Pero el ser trasciende el plano del tener, es "incaracterizable", de suerte que las categorías de lo estático y de lo dinámico, de la permanencia y de la duración, cesan de serle aplicables, o, lo que viene a ser lo mismo, le son aplicables *juntas*.

El yo, pues, tiene una *historia*. Pero ¿qué es "mi historia"? La noción dista mucho de ser clara. ¿Es una serie de acontecimientos que se desarrollan en un cierto orden y que son objetivamente relacionables entre sí? Sin duda puedo concebirme a mí mismo como objeto de una biografía posible; pero mi experiencia íntima denuncia la ilusión de toda biografía: una biografía no retiene más que un esquema de acontecimientos que es una abstracción, deja escapar *la subjetividad* característica de la *existencia*. Desde este punto de vista, que es el verdadero, mi pasado no se me presenta como irrevocable; "¿no hay aquí que ser idealista, y decir que el pasado no es separable de la consideración que a él se refiere?" De hecho, no es posible distinguir entre los acontecimientos, que están fijos en su materialidad, y cierta iluminación, que varía esencialmente según el foco de donde procede. "El pasado contra el cual me rebelo no es, estrictamente hablando, idéntico a lo que él es o llega a ser cuando me reconcilio con él". En cuanto al porvenir, no parece fijado, "cumplido por anticipación", sino en la medida en que inmovilizamos nuestro pasado. Esta

contaminación del porvenir por el pasado es la raíz de todo fatalismo; pero sólo existimos a condición de negar este fatalismo en todo momento. Y ¿qué sentido tendría el compromiso si nuestro porvenir fuera previsible y predeterminado?

Es, pues, en el presente donde se dibuja nuestra *historia total*. Y ¿qué hemos de decir, sino que somos *libres*? En efecto, el reconocimiento de nuestra libertad está implícito en el acto de compromiso, pues es esencial a una promesa el que se la haya hecho libremente y se pueda en todo momento traicionarla. En el fondo, el misterio de la libertad es idéntico al del ser, pues la libertad no es una facultad, o un atributo, que se sobreañada a nuestra naturaleza, " es nosotros mismos, nosotros en tanto que sujeto".

La libertad comporta manifiestamente para mí un riesgo, un riesgo ontológico, la posibilidad de una negación interna; "es *propio de mi esencia poder no ser* lo que soy, simplemente poder traicionarme". Pero también por la libertad puedo constituirme como "yo", afirmarme como persona. ¿Cómo? "Recogiéndome", manteniendo la unidad y la permanencia de mi ser en el seno de la dispersión y del movimiento de la vida; asumiendo mi pasado, afrontando el presente, forjando el porvenir, sobre todo, por una especie de creación continua que es la fidelidad misma.

Y notemos todavía esto. La libertad no es en manera alguna el cumplimiento de *actos gratuitos*, como lo pretende Gide. La expresión misma de acto gratuito es, si bien se la mira, contradictoria, pues "perte-

nece a la esencia del acto el comprometer al agente". Si yo no me reconozco *responsable* de él, ya no es mi acto; "un acto es tanto más acto cuanto menos posible me es repudiarlo sin renegarme integralmente a mí mismo". El acto es el medio por el cual "la persona se une a sí misma"; y en el fondo la libertad , el ser, la persona y el acto son una sola y misma realidad.

¿Será posible, si no caracterizar esta realidad, al menos calificarla en sí misma? Parece que sí. Debemos reconocer ante todo que esta realidad es *espiritual.* Pues el ser no está "dado" a sí mismo, ya todo hecho, por así decirlo; "ser sujeto no es un hecho o un punto de partida, sino una conquista y un fin". Y eso, según juzga Marcel, "define la espiritualidad misma".

Si admitimos esta definición de la espiritualidad, nos vemos llevados directamente a una concepción del alma bastante osada: el alma-en-juego. La tesis es ésta: "es de la esencia del alma el poder salvarse o perderse". Sin duda un objeto puede también ser perdido o conservado, pero eso permanece absolutamente exterior a su naturaleza. El alma, en cambio, no es justamente un objeto; su destino se juega en el plano del ser, no del tener, de modo que su pérdida es verdaderamente "perdición", y el ganarla es "salvación".

Este destino depende evidentemente de la libertad; pero en último análisis depende de una "opción radical" entre dos actitudes fundamentales: *la esperanza* o *la desesperación.* Por la primera nos abrimos al ser, nos situamos por encima de la vida (y de la muerte); por la segunda nos cerramos al ser, acepta-

mos identificarnos a nuestra vida y por ello mismo entramos en el camino del suicidio. Y sin duda "la desesperación es irrefutable"; ninguna dialéctica racional puede tener eficacia en esta profundidad contra la tentación de "traicionar"; pero la desesperación puede en cierta manera ser "exorcizada", y el camino de la salvación no es otro que la metafísica, puesto que ésta nos conduce al reconocimiento del misterio ontológico.

Un último punto falta considerar, punto verdaderamente capital para una justa concepción del hombre: la encarnación, o mejor quizá *el ser-encarnado*. Pues cuando digo: "yo existo", no afirmo solamente una conciencia o un pensamiento, como quería Descartes, "tengo en vista indiscutiblemente algo más, tengo en vista oscuramente ese hecho de que yo no soy solamente *para mí*, sino que me manifiesto, que *estoy manifiesto*. Y esto, esta densidad, esta consistencia de mi existencia, es el hecho de que "está mi cuerpo".

Pero en seguida surge la cuestión: ¿qué relación hay entre yo y mi cuerpo? ¿Hay una relación de posesión? La experiencia dejaría suponerlo así; pero no: mi cuerpo no es un instrumento del cual me sirvo, no es un objeto distinto de mí; es yo mismo. ¿Se trata entonces de una relación de identidad, y debo decir que yo soy mi cuerpo? Tampoco; pues esto sería anular el *yo*, admitir que mi cuerpo es todo yo, y que sólo él existe; y este materialismo es absurdo: "lo propio de mi cuerpo es no poder existir solo"; mi cadá-

ver ya no es yo. Así, no puedo yo identificarme a mi cuerpo, ni distinguirme de él. ¿Qué significa esto, sino que hay allí algo muy distinto de una relación objetiva, que hay un misterio de *presencia* o de *participación*?

Hay que añadir ahora que esta participación es "sin fronteras", como lo dice muy bien un discípulo. *Ser encarnado* no es, en efecto, algo distinto de *ser en el mundo*, de suerte que la misma presencia que me liga a mi cuerpo me liga al universo entero. Mi cuerpo no es sino "el nexo de mi presencia en el mundo, hecho manifiesto", y la unión del alma y el cuerpo no es diferente de la unión entre el alma y las otras cosas existentes.

Esta idea trae consigo muchas ramificaciones importantes. En primer lugar, ésta de que el "problema del mundo exterior" es un seudo-problema. La existencia del mundo es tan indudable como la de mi cuerpo y la de mí mismo: es una sola y misma experiencia. En segundo término, que la encarnación es el "dato central de la metafísica". Pues "todo existente se define y se sitúa por relación a mi cuerpo". Decir que una cosa existe, es decir que ella es susceptible de ser puesta en contacto con mi cuerpo, y aun más profundamente "que está en cierta manera unida a mí como mi cuerpo". En tercer lugar, mi universo, al igual que mi cuerpo, no puede convertirse en "objeto" de pensamiento o de representación, pues "no puedo, ni siquiera con el pensamiento, ponerme realmente

aparte del universo", y contemplarlo como un espectáculo.

Finalmente —última consecuencia—, el "problema de la sensación" desaparece también para ceder lugar al "misterio del sentir". Insistamos algo en este punto. Significa ante todo que la sensación, considerada en sí misma, no puede en absoluto ser tomada como un "mensaje", como la traducción en términos psíquicos de un acontecimiento puramente físico; es ésa una interpretación objetivista de la sensación que traiciona la realidad y conduce a contradicciones. Una filosofía auténtica debe respetar la experiencia inmediata: en primer lugar atenerse firmemente a la concepción aristotélica de la sensación como acto común del que siente y de lo sentido, es decir, como contacto o lazo del hombre y el universo; después "aplicarse a pensar lo sentido en tanto que sentido", y por último considerar a los sentidos como "testigos" de los existentes, pues la existencia no puede ser ni concluída ni comprendida, sino solamente *atestiguada.*

III. El misterio del tú

Las observaciones que anteceden, centradas sobre el misterio del ser-yo, no son, por así, decirlo, más que un fragmento de una experiencia mucho más vasta y más rica, o, si se prefiere, un acento puesto sobre un aspecto de la revelación que aporta la experiencia total del compromiso. Quizá hasta es ceder a un vago prejuicio idealista el presentar el *yo* antes que el *tú* e independientemente de él. Para Gabriel Marcel no solamente ambas realidades son inseparables en la existencia, no solamente su descubrimiento es simultáneo, sino que hay al menos un Tú que es anterior al yo: el Tú absoluto, Dios, pues no me doy a mí mismo sino dándome a Él por el compromiso de la fe.

Una cosa es evidente, en cualquier caso, y es que la existencia de otros no constituye "problema". Si admitimos con el idealismo que la filosofía debe partir del *yo* y que el *yo* se define adecuadamente por la *conciencia,* nos hacemos incapaces de descubrir alguna vez a los otros; el *yo* se vuelve una "mónada" cerrada, y por más esfuerzos que haga jamás encontrará en sí mismo más que *la idea de otro,* nunca la realidad o la existencia de otro. De una manera semejante en una filosofía nocional y abstracta podemos muy bien definir al otro como esencia o naturaleza, pero dejaremos necesariamente escapar lo que lo constituye

propiamente, lo que lo hace ser él, su individualidad concreta, por la cual, sin dejar de ser de la misma naturaleza que yo, es, sin embargo, radicalmente "otro", distinto de mí. La existencia de otro sólo nos es, pues, accesible por una *experiencia* directa, inmediata; pero si tenemos tal experiencia queda suprimido el problema.

¿Tenemos, de hecho, una experiencia de otro? Sin duda alguna. No es otra cosa que el acto mismo de compromiso que descubre el tú al mismo tiempo que el yo. En efecto, por una especie de abstracción, legítima sin duda, pero también peligrosa, hasta ahora hemos dejado de lado la cuestión de saber *con quién* me comprometo. Mas es esencial a un compromiso el que se contraiga con respecto a otro, con otro.

Y es evidente que no nos comprometemos con *cosas*; una cosa no merece, no requiere promesa alguna, y el hacérsela sería juzgado como un total absurdo. Pero ¿no nos comprometemos respecto a un *ideal*, un principio o una "causa"? Quizá, pero a condición de personificarlos. Pues una fórmula abstracta, como tal, no puede exigir nada de mí, puesto que, al contrario, ella es quien debe toda su realidad al acto por el cual la afirmo. Pero entonces ¿no podemos decir que por intermedio de un ideal es *consigo mismo* como uno contrae un compromiso? Hasta parecería que éste fuese el caso normal, y que toda fidelidad fuese, en el fondo y en último análisis, una fidelidad para consigo mismo. Este punto exige una reflexión más atenta.

Si cumplo mis promesas, ¿no es para asegurar fren-

te a todo y contra todo, la permanencia, la unidad, la identidad de mi propia persona? "Haré una cuestión de amor propio de cumplir ciertos actos que interesan a otra persona, pero en último análisis el lazo verdadero estaría anudado *entre yo y yo mismo*". No. Pretender así que la fidelidad nunca es más que una modalidad del orgullo y del apego a sí mismo "es con seguridad destituir de su carácter distintivo las experiencias más altas que los hombres han creído vivir", "allí donde se muestra en su mayor pureza, la fidelidad va acompañada de la disposición más contraria al orgullo que pueda imaginarse: la paciencia y la humildad se reflejan en sus pupilas". Por lo demás, esta interpretación deriva en línea recta del postulado subjetivista, y se desvanece con él: para poder negar el valor trascendente de la fidelidad hay que tener ya alguna idea de ella; pero ¿de dónde habríamos podido sacarla, sino de una cierta experiencia? Ésta se halla, pues, en el origen de todo proceso semejante, y será tarea de la reflexión el dilucidar sus enseñanzas.

Afirmamos, pues, en principio que el compromiso es un acto que apunta hacia otro. Pero ¿qué significa esto? Otro, en primer lugar, es una persona, un sujeto, un *alter ego*. Es distinto de mí, ciertamente, pero la simple "alteridad" no basta para caracterizarlo. Pues todo *objeto* es distinto de mí; y, si algo hay evidente, es precisamente que el compromiso no se refiere al otro como a un objeto. El objeto es *aquello de lo cual* se habla, lo que uno concibe, lo que uno juzga, lo que se puede inventariar, definir, poseer; un objeto es un

ello. Pero el compromiso se dirige *a* alguno, y es todo lo contrario de un esfuerzo de asimilación. Vayamos más lejos. Aquel *a quien* se habla no es el sujeto colectivo de los sociólogos, una multitud, ni siquiera una sociedad, un *se*[1]. No es tampoco un individuo cualquiera, una partícula de *se*, si puede así decirse, anónima y sin rostro como el *se* mismo; es un sujeto libre, un *tú*.

¿Cuál es en tal caso la naturaleza de la relación que crea el compromiso entre el *yo* y el *tú*? Es evidentemente un *nosotros*; pero ¿cuál es la realidad que corresponde a este término? Para determinarla hay que comenzar por considerar el *tú*. El compromiso, en efecto, es siempre respuesta a un *llamado* que muy bien puede no haber sido formulado, pero que debe necesariamente traslucirse de una manera o de otra: yo no me comprometería con otro si él no tuviera ninguna necesidad de mí y si yo no percibiera de su parte algún llamado a mí, por discreto que sea y aun, en el límite, mudo.

Considerado en el *yo* el compromiso, es *don* de sí, generosidad; por lo tanto amor, caridad, o mejor quizá *disponibilidad*. Obvio es decir que una actitud semejante no es cuestión de sentimiento, sino de existencia. Estar indisponible es estar "ocupado de sí", colmado, obturado por sí mismo; es, para expresarlo en otra forma, tratar a su ser propio como un *tener*

[1] Se entiende: el sujeto impersonal, indefinido, de "*se* dice", "*se* hará"; el *on* francés o el *Man* alemán. (M. M. B.).

que uno teme perder al darlo. Estar disponible, al contrario, es olvidarse y renunciarse, es mantenerse abierto, es "otorgar crédito" a otro, —sabiendo, por lo demás, que en el orden ontológico darse es el único medio de crearse como persona.

¿Y qué es, por último, la relación misma, el *nosotros*? Si decimos que es *co-existencia*, estaremos en la verdad, pues es, en efecto, existencia en común, comunión en el ser de dos existentes. Sólo que se corre el riesgo de dejar escapar algo esencial, a saber, la *presencia* mutua de los sujetos, pues la coexistencia puede ser entendida, y de hecho lo es a menudo, como una relación puramente intrínseca, una relación de cosas en el espacio y en el tiempo, en tanto que el *nosotros* expresa una *intimidad* espiritual estrictamente original. El objeto, en efecto, está *ausente*; más aun, es el tipo de la ausencia, pues existe sin tener cuenta alguna de mí, y cuando yo lo conozco lo asiento *ipso facto* "ante mí". Por consiguiente, tratar al otro como a un *eso*, inventariar sus cualidades, juzgarlo, es tratarlo como objeto y como ausente; al contrario, afirmarlo como un *tú* por medio del amor es a la vez reconocer su subjetividad y asegurar su presencia. He ahí por qué, dicho sea de paso, la muerte, que suprime al otro como objeto, es la prueba de la fidelidad, la ocasión de una fidelidad pura. El amor es verdaderamente más fuerte que la muerte, pues mantiene la presencia del desaparecido, profundiza una comunión que durante el curso de la vida siempre corría el riesgo de ser degradada por la tentación de objetivar.

Así, la reflexión sobre la más auténtica experiencia humana nos conduce, mucho más allá de las perspectivas idealistas, hasta el misterio del ser en su plenitud. El ser es el *nosotros*; el *yo* y el *tú* no son más que aspectos o participaciones de él: sólo existen recíprocamente, como términos de esa relación existencial. Al fin de cuentas hay que reconocer que el *nosotros* precede y fundamenta al *yo* y al *tú*.

Tal es sin duda la intuición central de Gabriel Marcel. Intuición que anima su doctrina del matrimonio y de la familia, su concepción del testimonio, su metafísica de la esperanza, y por último su filosofía religiosa. Detengámonos un instante en este último punto, que es el término de todo su esfuerzo.

¿Qué es *creer*? Ésta es la primera pregunta que se presenta a la reflexión, pues la entrada en la esfera de lo religioso se hace por la fe. Y una cosa, al menos, está bien clara: la fe no es reductible a una *opinión*. Que aparezca así a los ojos del incrédulo es lo más normal, puesto que no la vive, sino que se limita a concebirla objetivamente. Pero que el creyente consienta en considerar su propia fe desde el punto de vista del que no cree, es una degradación sorprendente. La opinión, en efecto, es esencialmente reformable, fluctuante, y entra en la categoría del *tener;* su fórmula es: "en cuanto a mí, yo sostengo que...". La fe, en cambio, es "hiperdoxal", absoluta. ¿Diremos entonces que es una convicción? Tampoco. La convicción, sin duda, es afirmada como inconmovible, definitiva; pero ¿por qué? ¿Porque he previsto y refu-

tado todas las objeciones posibles? Es absurdo. ¿Porque estoy decidido a no hacer ningún caso de las objeciones que pudiera hallar? No es razonable, ni honrado, ni siquiera psicológicamente posible.

Despejado el terreno, podemos ahora avanzar. *Creer* no es *creer que...*, es *creer a...*, confiar, dar crédito a alguien, a una persona, a un *tú*. Y la fe religiosa, siendo absoluta, es un compromiso de todo mi yo con respecto a Dios, "Tú absoluto". Escribe Marcel: "Lo que entreveo, es que en el límite existiría un compromiso absoluto, que sería contraído por la totalidad de mí mismo, o al menos por una realidad de mí mismo de la que no podría renegar sin una negación total, y que se dirigiría por otra parte a lo totalidad del ser, y sería contraído en presencia de esta totalidad. Es la fe".

Hemos vuelto así a la doctrina general del compromiso, pero éste está afectado, por así decirlo, por un coeficiente absoluto que lo transforma profundamente. El acto de fe, en primer término, se dirige a un Tú absoluto. Lo cual significa que Dios es *existencia* supra-personal y que no puede en manera alguna ser tratado como *objeto*. De ahí resultan varias consecuencias importantes. En primer lugar, en la perspectiva de la "filosofía concreta" nos está prohibido emplear la expresión clásica "el objeto de la fe"; sería intrínsecamente contradictoria; por el contrario, habrá que decir que el creyente no sabe, no puede definir lo que cree. En segundo lugar, Dios no puede ser *probado*. Es un hecho, por otra parte, y medianamente

escandaloso, que las pruebas clásicas de la existencia de Dios son impotentes para convencer a quienquiera que no crea ya en Dios. Pero es más que un hecho, es un derecho, pues toda prueba se refiere a un cierto presupuesto o dato, y lo dado, en este caso, es precisamente la creencia en Dios en mí y en otro. Así, la prueba supone la fe y no puede precederla; es una especie de despliegue de la fe en el plano racional; "sólo puede servir para la reafirmación interior de aquel que siente en sí mismo un divorcio entre su fe y lo que él ha creído que era la exigencia propia de su razón". Por último, decir que Dios no es en manera alguna un objeto es decir que ningún *juicio* sobre él es válido. "Cuando hablamos de Dios, no es de Dios de lo que hablamos", pues "Dios escapa por esencia a toda captación objetiva", y al tratarlo como un eso lo desnaturalizamos. El Tú absoluto está *presente* a la *invocación,* es decir, a la plegaria. Hay, pues, una "trampa" en la afirmación teológica, y especialmente en el inventario de los atributos de Dios; una teología existencial sólo puede ser una "teología negativa".

Falta considerar la fe como acto del creyente. Sabemos que es un compromiso de todo el ser, el don, la consagración de sí a Dios. Lo cual implica que el creyente no es un pensamiento puro, impersonal, el "pensamiento en general" del idealismo; es un *existente,* una persona libre. Debemos ir aún más lejos. La fe es *la existencia* misma del creyente, es el fondo de sí mismo; el creyente existe en la medida en que cree, puesto que sólo así se abre al Ser y se mantiene

disponible. Y tal es precisamente la esencia de la libertad: el poder singular que tiene el hombre "de afirmarse a sí mismo o de negarse según que afirme el Ser y se abra a Él, o que le niegue y por ello mismo se cierre".

Sin embargo, por total que sea, el compromiso jamás es perfecto, adecuado a la vida; siempre es deficiente. La reflexión, pues, al mismo tiempo que capta la fe, capta también su medida y su límite. El creyente es incrédulo; no puede decir "creo" sin que en seguida tenga que confesar "no creo". Ahí reside el drama de la fe. No soy plenamente dueño de mi fidelidad futura, ni siquiera de mi compromiso presente. De suerte que mi fe es al mismo tiempo un llamado, una espera, y un don; la espera, la *esperanza* que Dios mismo, viniendo en auxilio de mi debilidad, me dará atrayéndome a Él. "Henos aquí como frente a la unión del compromiso más estricto con la espera más desesperada. No podría ser cuestión de contar consigo mismo, con sus propias fuerzas, para hacer frente a este compromiso desmesurado; pero en el acto por el cual contraigo este compromiso abro al mismo tiempo un crédito infinito a Aquel con quien lo contraigo, y no es otra cosa la Esperanza".

Este llamado no es ciertamente una exigencia, la respuesta de Dios será del todo gratuita. Así nace, en el seno de una reflexión estrictamente filosófica, una concepción de la *gracia* y de lo sobrenatural que lleva esa reflexión a su coronamiento y término.

Y tal es sin duda la característica principal del

existencialismo marceliano: está abierto a lo sobrenatural.

No sería suficiente decir que está abierto a lo *religioso* en general, pues hay muchas clases de religiones y de religiosidades, y pocas cosas a las que Gabriel Marcel se oponga más vivamente que a la religión racionalista "en espíritu y en verdad" de un Brunschvicg. Tampoco sería bastante decir que está abierto a lo *trascendente,* pues hay también diversas trascendencias, algunas de las cuales son naturales, y filosóficamente accesibles; y aun en el caso de que la razón fuese tenida por impotente para alcanzarlas, estamos habituados, después de Kant, a ver incluir la fe en el esfuerzo filosófico.

Pero que una reflexión concreta sobre ciertas experiencias que cada uno, si quiere, puede hacer, discierna en ellas el misterio del Ser; que el recogimiento conduzca a un Dios personal cuya presencia da al hombre a sí mismo en respuesta a su invocación, eso, a mi parecer, es lo que caracteriza al existencialismo cristiano y lo que constituye la originalidad de Gabriel Marcel.

CONCLUSIÓN

Reducir la Filosofía a la Historia de la Filosofía es estrictamente ser escéptico. Es lícito, ciertamente, y quizá laudable, hacerse historiador de las ideas; pero no lo es creerse *ipso facto* filósofo. Exponer las doctrinas sin juzgarlas, presentar los sistemas como confidencias personales cuyo único criterio sería la sinceridad, o como obras de arte cuyo único valor es la belleza, no es filosofar, pues es de esencia del filósofo amar la verdad por sí misma, y buscarla por sí mismo.

Pero para conseguir este fin la historia de las ideas es un medio de primer orden, un instrumento que bien parece indispensable. Es vano, es ridículo, querer pensar solo, encerrado como Descartes en su rincón junto a la chimenea, y rechazar toda colaboración intelectual por temor a comprometer la propia originalidad. La búsqueda de la novedad como tal es antifilosófica, pues en el fondo es pura indiferencia respecto al error o la verdad.

He ahí por qué me creo obligado a proceder ahora a un examen del Existencialismo. Acerca de lo cual querría aún hacer notar dos cosas. Ante todo, que es necesario que hayamos comprendido una doctrina antes de permitirnos la menor crítica; de lo contrario todo lo que sobre ella pudiéramos decir sería igual que nada, y habríamos perdido el tiempo. Luego, que es,

si no necesario, al menos deseable, por honestidad intelectual, exponer lo que se ha comprendido, lo que se tiene por esencial de la doctrina, pues a ello, dígaselo o no, se referirá la crítica. Principio éste demasiado olvidado en el mundo filosófico contemporáneo: se caricaturiza al adversario y se pone fuera de combate a una sombra, venciendo así a poca costa y sin ninguna gloria.

La exposición que hemos hecho del Existencialismo es manifiestamente muy sumaria y superficial. Que sea, sin embargo, lo suficientemente veraz como para autorizar una crítica que tenga alguna probabilidad de no errar su blanco es el postulado de las páginas que seguirán. En ellas consideraremos los temas principales de la Escuela y trataremos de pasarlos por el tamiz, no sin ideas preconcebidas —pues ello no es posible, nadie está libre de prejuicios, y menos que nadie aquellos que pretenden no tenerlos—, pero al menos con la única ambición de ver claro y de juzgar con justicia.

I. El ser y el fenómeno

Tomemos al toro por las astas. El punto más delicado, a mi modo de ver, en el examen que nos disponemos a hacer, es el poner en claro las relaciones entre el ser y el fenómeno. La cuestión ha sido oscurecida como por gusto a través de dos siglos de discusión, y ahora cuesta mucho abrirse paso por entre las brumas que la envuelven. A menudo las dificultades son puramente verbales; vale empero la pena hacer un esfuerzo, pues de esta elucidación depende el estatuto de la *ontología,* y el sentido mismo del verbo *ser,* que es la clave no sólo de toda filosofía, sino aun de todo pensamiento.

Toda la filosofía moderna vive de la oposición radical que Kant introdujo entre *la cosa en sí* y *el fenómeno.* La cosa en sí es el ser pleno, absoluto: existe independientemente de nosotros; pero por esta misma razón Kant la declara incognoscible. El fenómeno es lo que aparece a nuestros sentidos; sin duda es producido por la acción de la cosa en sí sobre la sensibilidad, pero en sí mismo no existe sino con relación a nosotros, por y en el conocimiento que nosotros tenemos de él.

La Escuela idealista se ha apresurado a eliminar del horizonte filosófico a la cosa en sí. Si es incognoscible, no hablemos más de ella; y por cierto que lo es, pues es imposible que el espíritu salga, por así decir-

lo, de sí mismo, se transporte a las cosas y coincida con lo que ellas son en sí mismas; argumento cien veces manoseado. Pero ¿qué es entonces lo real? No se pretende negarlo ni disolverlo. Se lo constituye con fenómenos, se reduce la existencia a la objetividad y se funda a ésta, en último análisis, sobre las leyes de un Espíritu impersonal que ejerce en cada hombre el pensamiento racional. "Idealismo crítico", kantismo depurado; Brunschvicg ha hecho clásica en Francia esta concepción.

El realismo se creyó obligado a salvar la cosa en sí devolviendo al espíritu humano la facultad de intuición inmediata del ser que Kant le había rehusado. Consideremos por ejemplo a Bergson. Hace al idealismo amplias concesiones en lo tocante al conocimiento conceptual: éste se mueve en la superficie de lo real y no alcanza a lo real en sí mismo. Pero Bergson atribuye al hombre una función más alta que la inteligencia; la *intuición* tiene un alcance metafísico, pues permite una coincidencia más y más íntima del espíritu con el ser de las cosas o, como expresa Bergson vigorosamente, una captación de lo absoluto.

¿Cuál es, por fin, la posición del Existencialismo, que ha llegado el último a esta lucha de ideas y se ha beneficiado con sus enseñanzas? A grandes rasgos, podemos decir que el Existencialismo entiende superar la alternativa realismo-idealismo en que se había encerrado la filosofía moderna. Los medios que a ello le conducen son de dos clases. O bien se limita al conocimiento en el orden de los fenómenos, y recurre

a la fe o a una experiencia concreta inefable para alcanzar el ser, que en estas condiciones no puede ser sino misterioso. O bien reduce el ser al fenómeno, al par que afirma un ser "transfenomenal" que jamás puede aparecer tal como es.

Nada de todo eso nos satisface plenamente. Tratemos de ordenar las dificultades.

En primer lugar, creo que hay que darle la razón al idealismo cuando dice que todo lo conocido o cognoscible es de orden fenomenal: es una simple tautología, y comprendo fácilmente que los maestros del idealismo no quieran renunciar a ella. Todo lo que nos *aparece* es *fenómeno*. Poco importa que aparezca a la inteligencia o a los sentidos, al sentimiento, a la intuición, o aun a la fe. Es un error restringir, como se lo hace de ordinario, la aplicación del término "fenómeno" a los datos sensibles; se deben, al contrario, admitir diversas especies o tipos de fenómenos: tantos como funciones aprehensivas hay en el hombre. Aun el "noúmeno" de Kant es un "fenómeno"; fenómeno de pensamiento, podríamos decir.

De ahí se sigue que es imposible conocer las cosas *tales como ellas son en sí*, si eso significa tales como ellas son *independientemente del conocimiento*. La condición es absurda. Nadie, ni siquiera Dios, puede conocer las cosas sin transformarlas por eso mismo en fenómenos. Y este principio vale también para esa oscura captación de la existencia que se hace por experiencia inmediata. Si hay conocimiento, hay fe-

nomenización del ser. Si no, sólo resta callar, pues ¿cómo hablar de aquello de lo cual *no se sabe nada*?

Así, el *en sí* (kantiano) no puede definirse sino como el *más allá* del conocimiento, y se escabulle por hipótesis, por definición, no solamente a todo "saber", sino a todo alcance, a toda "intuición", a toda experiencia, a toda fe.

Veamos ahora la contraparte. No hay más que fenómenos, la cosa en sí ha quedado eliminada. Pero entonces el ser se reduce a la serie de sus *apariciones;* no existe sino en tanto es percibido, en la medida en que aparece *a alguien.* En esta perspectiva, un ser "transfenomenal" es una contradicción en los términos: es una aparición que no aparece. Si se quiere *fundar* el ser identificado al fenómeno de otra manera que bajo la mirada de los hombres, y si casi no se puede rehusarse a ello, no hay sino dos vías posibles: la monadología, como en Renouvier (el ser se aparece a sí mismo, todo existente es más o menos *consciente*) o la teología, como en Hamelin y la mayor parte de los idealistas (el ser aparece a Dios, su existencia consiste en *ser pensado* por Dios). Pero entonces hay que notar bien que se ha dejado el plano de la ontología *fenomenológica* para entrar en el de la ontología racional o *metafísica.* Nadie, por otra parte, consigue evitar enteramente la metafísica. Y antes que contentarse con una metafísica disfrazada, diríamos vergonzante, vale cien veces más entrar en ella francamente, y con conocimiento de causa.

Hablemos en primer lugar del ser, pues en ontología la primera cosa que ha de hacerse es evidentemente ponerse de acuerdo acerca de su objeto. Tomaremos el término "ser" en su sentido más vigoroso, vale decir, como significando *la existencia* y *el existente.* ¿Qué es, pues, un ser, y qué es ser? Ninguna definición es posible, pues nada hay más claro. Podemos empero explicitar el sentido del término diciendo por ejemplo que lo que constituye un ser es *el acto* propio de existencia de que está dotado, por el cual *se afirma* fuera de la nada, y fuera de sus causas si las tiene. Y en seguida surge la cuestión de la relación del ser con la nada.

¿No puede concebirse el ser sino "sobre fondo de nada?" Así parecería, puesto que hemos incluído en su definición esta oposición, esta contradicción. Hay que sostener empero que la noción de ser es *primera,* primitiva, y que la nada sólo es pensada secundariamente, como negación del ser. En efecto, sólo por un puro juego lógico oponemos el ser a la nada. Juego lógico, útil, quizá, para la distinción de nuestro pensamiento. Pero juego peligroso si llega a engañarnos, si hacemos del ser y la nada nociones correlativas, cada una de las cuales implica la otra; y peor aun si otorgamos la prioridad a la nada. Pues hay en la lógica un orden que es éste: 1º la noción de ser, todo lo confusa que se quiera; 2º la negación del ser, que engendra la idea de nada; 3º la determinación de la idea primitiva de ser por oposición a su propia negación. De que este orden sea el verdadero no podemos dar

pruebas; él es evidente; los que no lo ven son ciegos, y nadie puede sacarlos de su ceguera.

Dejemos ahora las nociones y consideremos el ser mismo. La primera dificultad que se presenta es la de saber si estamos obligados a afirmarlo en virtud del principio de identidad. La proposición *el ser es* parece evidente; más aun, pasa por ser la primera y la más clara de las evidencias. Desgraciadamente no es tan sencilla como parece. Nada nos autoriza a afirmar el ser por lógica pura, *a priori*, es decir, partiendo de sólo el concepto de ser. Al contrario, hay que dar aquí razón al sofista Gorgias contra el gran Parménides. Gorgias decía: *el ser no es*. Sus argumentos eran malos, pero su sentencia era justa. El ser tomado en abstracto no tiene la menor consistencia "en sí". ¿Acaso la existencia existe, la carrera corre? No, es el existente quien existe, el corredor quien corre. Ciertamente, es evidente que *lo que es, es* (es la fórmula correcta del principio de identidad); sería contradictorio que *lo que es no sea*. Pero éso no implica que algo exista. Como observa Gabriel Marcel, no hay ninguna contradicción formal en afirmar que *nada es*. Es solamente, si puede así decirse, una afirmación hueca, desprovista de sentido y que va contra la experiencia más inmediata y más indudable. Así, el que haya ser es un hecho evidente, pero no es más que un *hecho*. No se prueba el ser, se lo experimenta. Por lo tanto, si hay que elegir entre el racionalismo y el existencialismo —y parece que la opción se impone, sobre este punto— elijo el existencialismo.

Habiendo afirmado el ser, en seguida debemos reconocer que *excluye* absolutamente la nada en la medida en que él es: una cosa no puede a la vez ser y no ser. Sólo que, como esta medida es variable, como el ser supone grados, es verdad que la nada "acosa" a todo ser que no sea el Ser infinito, absoluto, Dios. Todo ser finito —y no sólo el hombre, como cree Sartre— lleva, pues, algo de nada en su ser, conserva en sí mismo la marca de su origen *ex nihilo*, de la nada. Pues sin duda es falso, y aun absurdo, afirmar con Heidegger: *ex nihilo omne ens qua ens fit*, todo ser en cuanto tal es hecho de la nada. No; *ex nihilo, nihil fit*, de la nada, nada se hace. Pero es cierto que *ex nihilo omne ens finitum creatur*, todo ser finito es creado de la nada. No solamente, pues, el ser finito "es nada" *en comparación* con el Ser infinito, según el principio pascalino de que cualquier grandeza finita "se aniquila" en presencia del Infinito; sino que el ser finito, creado *ex nihilo*, de la nada, "es nada" *en sí mismo*, puesto que nada tiene que no lo reciba de Dios. La ontología se da así la mano con la experiencia del *Eclesiastés* sobre la vanidad de todas las cosas, y con la doctrina común de los espirituales y de los místicos cristianos sobre la nada de lo creado.

Hay que agradecer al Existencialismo el haber vuelto a hallar estas verdades y más en general el haber rehabilitado la ontología. Aun si llega a hablar mal del ser, al menos habla de él, y eso nos saca de la atmósfera idealista en que hacíamos el papel de pa-

lurdos y de atrasados con que solamente osásemos pronunciar la palabra *ser*.

¿En qué quedamos en cuanto al fenómeno? ¿Cuáles son sus relaciones con el ser? Imposible establecer una teoría satisfactoria si no nos desembarazamos de una vez por todas de los cuadros kantianos y de las oposiciones verbales en que se enreda la filosofía moderna.

Llamemos fenómeno a todo lo que nos aparece, de cualquier manera que sea. El existente no es entonces más que un sector de la esfera de los fenómenos, pues pueden aparecernos muchas cosas que no existen, que nosotros construímos, imaginamos, soñamos. Sin embargo, podemos muy bien sostener que el fenómeno, cualquiera que sea, es ya algo de ser, pues existe al menos mentalmente, si no existe realmente. Esto basta para fundar la ontología sobre una base firme: su objeto, el ser, se da desde que alguna cosa, aunque fuese una ilusión, *es*. Hay ahí una especie de "prueba ontológica": si no conozco nada, no conozco; si conozco algo, capto el ser, puedo describirlo y explicarlo.

Pero volvamos al existente. ¿Cómo pasar del ser al fenómeno? De la manera más sencilla del mundo, con tal que tengamos una noción sana del conocimiento. En grandes líneas digamos que el conocimiento es *revelación* y que el fenómeno es *el ser revelado*. ¿Cómo ocurre eso, cómo es siquiera posible? Toca a la teoría del conocimiento el elucidarlo. El ser y el espíritu, sin duda, tienen en ello cada uno su parte, pero

lo importante es comprender que el conocimiento no modifica necesariamente el ser que revela. La esencia del idealismo consiste en pretender que sólo conocemos aquello que *construímos,* que el conocimiento está encerrado en la inmanencia. La esencia del realismo radica en admitir que el conocimiento revela al ser tal como es, vale decir, que el conocimiento se modela sobre el ser, es regulado y medido por él.

Una vez más hemos de ponernos de acuerdo. En primer lugar está bien entendido que jamás conocemos al ser *tal* como es en sí; además, jamás lo conocemos integralmente, pues el espíritu humano es finito y no crea las cosas. Pero sería un error reservar el nombre de ser para *lo que no es conocido,* como si el ser dejara de existir desde el momento en que es conocido, y por el hecho de serlo. Lo que es conocido *del* ser es el ser mismo, ya que no *todo* él mismo ni *en* sí mismo.

Hay por cierto una transformación del ser en objeto; una *objetivación,* por lo tanto. El término tiene un marcado sabor idealista, y durante mucho tiempo pensé que sólo tenía sentido en el idealismo. Pero no; es una manera correcta de describir el conocimiento mismo: el conocimiento es esencialmente objetivación puesto que consiste en revelar el ser, en hacer de él el término de su intención, su objetivo. Pero hay que observar bien que la transformación es de orden *intencional;* concierne a la relación del espíritu con el ser, no al ser mismo en su existencia y estructura. La revelación en nada cambia lo revelado, pues si tal hi-

ciera dejaría de ser una revelación. Si se trata de una cosa, se convierte en objeto en cuanto a una cierta parte de sí misma que es, literalmente, su o sus *aspectos*. Si se trata de un sujeto, se convierte en objeto precisamente en tanto que sujeto, con perdón de los términos; si el unirlos choca, diré que el sujeto es revelado, simplemente, porque lo propio del conocimiento, en cualquier dominio, es *presentar*, "presentificar" al ser que él enfoca.

Este punto merece que nos detengamos un instante. Se ha hecho clásica, en el Existencialismo, la oposición de *objeto* y *sujeto* en cuanto a la *cognoscibilidad*: el primero puede ser conocido, el segundo no. En efecto, por definición, se dice, un sujeto no puede ser objeto; y todo conocimiento es "objetivo"; por lo tanto el sujeto es incognoscible, no puede ser *aprehendido*, sino solamente *existido* en una oscuridad total. Esto es manifiestamente volver a la cosa en sí de Kant y naufragar en el equívoco. Ciertamente el *en sí* de las cosas queda desconocido, y lo mismo la *subjetividad* de los sujetos. Pero debemos hacer a este respecto dos observaciones.

En primer lugar ésta: que ni la simpatía, ni el compromiso, ni el amor, ni la fe, ni ninguna "existencia" gozan de privilegio a este respecto: "objetivan" el ser lo mismo que el conocimiento. Pues un objeto, en buena fenomenología y en verdad, no es otra cosa que el *término* de una "intención". Así, *Tú* a quien yo amo e invoco eres *el objeto* de mi amor y

de mi plegaria; *Tú* en quien yo creo y espero eres *el objeto* de mi fe y de mi esperanza.

Después, y sobre todo, el conocimiento, al enfocar un sujeto, lejos de negarlo como sujeto, *por eso mismo* lo revela o lo afirma como tal. Ésa es su función; es abertura al otro en tanto que otro; lo presenta como existente, personal y libre, único y secreto, misterioso, puesto que es todo eso. Temo que los existencialistas, incluso el mismo Marcel, no hayan logrado todavía eliminar del todo sus prejuicios idealistas. Si son existencialistas es, me parece, porque conciben al conocimiento según el esquema idealista, es decir, como una pura *representación* inmanente, "simbólica" decía Kant, sin valor *intuitivo* y por consiguiente sin alcance real. Ahí reside su error inicial.

Pasando a lo que concierne a los objetos ¿no hay lugar a distinguir el *existente bruto* y el *ser*, estando el ser caracterizado por el *sentido* que el hombre confiere al existente? Pues está bien claro que los "proyectos" del hombre revisten a las cosas con formalidades humanas: una montaña, por ejemplo, no es peligrosa sino *para* alguno que intente escalarla. Vayamos más lejos. El hombre es quien hace, como dice Sartre, "que haya" un mundo (por su conciencia) y quien define (por su libertad) el "sentido" que el mundo tiene para él. Este relativismo no tiene nada que pueda chocarnos, y aun estoy dispuesto a exten-

derlo: el hombre es quien hace el tiempo y la historia (por su memoria) y los números (contando) y las cualidades sensibles (sintiendo).

Pero ¿podemos concluir de ahí que el existente bruto sea opaco en sí mismo, *absurdo?* De ninguna manera. Lo contrario es lo cierto. No son nuestros proyectos los que hacen que las cosas *sean;* esto lo admiten. Pero yo agrego que tampoco son ellos los que hacen que las cosas sean *tales* como son; lo cual es también evidente, y eso basta. No es el proyecto de ascensión el que hace que la roca se desmorone; no es la memoria la que hace la sucesión de los acontecimientos, ni el acto de contar hace la multitud, ni la sensación lo sensible. Hay en las cosas un *fundamento* de nuestros juicios, tal que unos son verdaderos, y otros falsos, absolutamente; una especie de *poder,* una aptitud para convertirse en objeto de una sensación o de una idea.

Que en el conocimiento el objeto y el sujeto sean estrictamente correlativos, y por tanto inseparables, es verdad. Que el universo del hombre esté cargado de humanidad, es decir lo mismo con otras palabras. Pero si el existente es objeto, quiere decir que no es opaco en sí, radicalmente absurdo. En cuanto a decir que no conocemos nada, sería no decir nada.

Así el ser no es absurdo. Pero ¿no es misterioso? Eso ya es otro asunto, y esta vez la respuesta no puede ser sino afirmativa. Sólo que ¿en qué y por qué es misterioso? Hay que examinar esto. Podemos ante todo observar que la tesis no es exclusiva del realismo.

Renouvier, "fenomenista" como era, declaraba que el ser es un misterio, "el gran misterio" que ninguna representación puede penetrar porque no es un objeto, sino "la luz" que ilumina a todo objeto. No estamos muy lejos de la distinción marceliana entre problema y misterio. Pero poco importa. La cuestión que se nos plantea es ésta: si la implicación en los datos de un problema del sujeto que lo plantea es la condición necesaria y suficiente para que ese problema "se trascienda" y se transforme en misterio. No estoy persuadido de ello. La condición no parece suficiente, en primer lugar: todo asunto, toda cuestión en que yo estoy implicado, no es *ipso facto* un misterio; sólo lo es si, en razón de esta implicación, yo no puedo llegar a *comprender* tal asunto o cuestión. Eso, *la incomprensibilidad,* es lo verdaderamente característico del misterio; y estudiando este punto más de cerca advertimos que el compromiso, el estar comprometido o implicado en él, no es tampoco una condición necesaria; en otras palabras, un misterio puede muy bien ser "objetivo" como un problema.

Gabriel Marcel nota que el ser es "inagotable". Y esto también porque es misterioso. Cada vez que el espíritu humano topa con *lo infinito* se halla en presencia de un misterio; y encontrará tantos tipos de misterios como tipos de infinitos. Por ejemplo el infinito concreto actual: Dios; el infinito potencial: las diferentes especies de continuo (espacio, tiempo, movimiento); el infinito abstracto como el del matemático o el ser (*ens commune*) del metafísico; por

último, lo que nos interesa especialmente aquí, el infinito "contraído", análogo de Dios, a saber, todo individuo *existente*, que es el punto de encuentro de una infinidad de series causales y como el reflejo del universo entero; volveremos a ocuparnos de él.

Así entendido, el misterio no repugna a todo progreso del pensamiento. En primer lugar debe ser definido de una cierta manera, digamos más bien *discernido*, pues si no sabemos *dónde* hay misterio, tampoco sabemos *que* hay misterio. Después, sin duda es bien posible penetrar en el misterio; por lejos que vayamos, habrá siempre un "resto" y el misterio subsistirá, intacto, puesto que en comparación del infinito todo valor finito se anula.

Estas acotaciones son demasiado sumarias. Hay múltiples formas de misterios, pues lo incomprensible es ante todo lo que no es *representable* por medio de conceptos, pero es también lo que no es *explicable* por razones, de suerte que todo principio, en cualquier línea, que marca un límite al discurso, será misterio para la razón discursiva.

Y ésta será nuestra conclusión. Daremos prueba de buen juicio reconociendo que las relaciones entre el ser y el fenómeno son extremadamente complejas, y que, por lo tanto, toda concepción demasiado sencilla corre gran riesgo de ser simplista.

II. La razón y la existencia

Toda gran filosofía supone necesariamente una crítica del conocimiento. Que ésta sea su basamento o su corona poco importa; siempre es en este punto, a mi entender, donde se hacen las elecciones decisivas, y a partir de ahí se dibujan las grandes corrientes del pensamiento.

El existencialismo no escapa a esta ley: está fundado sobre una crítica del conocimiento "objetivo" o de la razón, en el sentido más amplio de la palabra. Ya nos hemos referido a ello; pero como el problema es crucial, merece un estudio algo más atento. Consideremos, pues, el valor de la razón, en lo que concierne a la aprehensión de la existencia.

La tesis crítica fundamental, común a todos los existencialismos, me parece que es ésta: el existente (como tal) escapa al pensamiento abstracto y a la lógica; es por lo tanto impensable, absurdo o al menos misterioso, y no puede ser captado, percibido, iluminado, sino por una experiencia concreta o alguna especie de sentimiento.

La antimonia de la razón y la experiencia es exactamente paralela a la de la esencia y la existencia. Son dos traducciones, una en términos críticos, otra en términos metafísicos, de un mismo problema con que el pensamiento filosófico viene tropezando desde sus orígenes.

Los datos del problema son, a grandes rasgos, los siguientes: Si no admitimos en los existentes una esencia que constituya como su armazón inteligible, todo se derrumba para nosotros en un caos en movimiento de sensaciones y de impresiones. Pero si atribuímos à los seres una esencia, la ventaja no es muy grande: lo que nosotros comprendemos es cosa distinta de lo que existe, distinta al menos de la existencia misma y la individualidad. Por lo tanto, o bien nos atenemos a la experiencia que da la existencia, pero sin ninguna claridad intelectual, o bien buscamos la claridad de la razón, pero perdiendo la realidad concreta.

Uno de los grandes méritos del Existencialismo es el haber re-descubierto, contra Hegel y toda especie de racionalismo, la originalidad radical, el carácter irreductible, de la existencia. Hegel asentaba como principio que *todo lo que es real es racional* y (lo que es peor aun) que, a la inversa, *todo lo que es racional es real.* Creía poder así construir el universo, el hombre, la historia, todo, por el solo juego de su dialéctica. Pero un sistema de conceptos, por bien trabado que esté, necesariamente permanece *ideal,* no "muerde" en lo real; cosa que se puede demostrar fácilmente desde muchos puntos de vista convergentes. Kierkegaard ha dicho acerca de este punto palabras definitivas, de profunda y bienhechora verdad.

En primer lugar, el concepto es *abstracto*: presenta a la inteligencia un objeto universal, es decir, apto para realizarse en una multitud indefinida de sujetos. Por definición, por lo tanto —o mejor por na-

turaleza—, deja escapar *la existencia y la individualidad* de las cosas. Y aun es muy poco decir que deja escapar: rechaza, desecha todo lo que es de orden existencial, precisamente para hacer aparecer la *esencia* en toda su pureza. Podría sin duda admitirse con Platón que las esencias existen fuera del espíritu, en sí, en un mundo inteligible más real que el mundo sensible. Pero la teoría de las Ideas presenta flanco a tantas y tales objeciones, ofrece tantas dificultades, que después del ataque de Aristóteles nadie o casi nadie ha tenido la audacia de reeditarla. Demos, pues, por concedido que no existen más que individuos. La consecuencia es entonces ineluctable: hay una falla, un divorcio, una lucha a muerte, como decía Kierkegaard, entre el pensamiento y la existencia.

No se trata, naturalmente, de negar que tengamos una idea de la existencia y del individuo; eso sería ir contra la evidencia, pues "existencia" e "individuo" no son vocablos huecos y comprendemos su sentido. Pero con eso no adelantamos nada, pues estas ideas son tan abstractas como todas las demás. Nos hallamos, a este respecto, en una situación a primera vista paradojal, y sin embargo muy normal: pensamos la existencia *como esencia* y el individuo *como general.* Del *esse* mismo, acto concreto de existir, ni de lo individual como tal, no tenemos ni podemos tener concepto.

En cuanto a que esperemos llegar al existente *reuniendo* conceptos, es completamente quimérico. Lo que ningún concepto contiene, no puede surgir de su

síntesis; una suma de ceros es igual a cero. Podemos, sí, aprisionar lo real en una especie de retícula cada vez más fina, pero la existencia escapa siempre al lazo que se le tiende. Así, cuando Leibniz hablaba de "la noción de una sustancia individual" como César o Adán, y la asimilaba a un "límite" matemático, precisamente era víctima de ese prejuicio matemático o racionalista que reduce la existencia a la esencia y niega su trascendencia, es decir, su originalidad. La existencia concreta es ciertamente un *límite,* pero no en el sentido matemático del término: es uno de los límites del pensamiento abstracto, es propiamente *impensable.* Esto es lo que la Escuela (la aristotélica) expresaba por el adagio *individuum est ineffabile,* el individuo (lo individual) es inexplicable.

El existente no sólo es rebelde a la abstracción porque es concreto e individual; escapa igualmente a la lógica y a la ciencia porque es *contingente.*

Es contingente, por definición, lo que existe pero podría no existir. Todo ser distinto de Dios se halla en este caso, pues no es *por sí,* lo cual se hace manifiesto, de una manera inmediata, por el hecho de que comienza a existir o deja de existir, y de que en el intervalo su misma existencia es cambiante. Sin duda, si sólo consideramos las nociones, se podría objetar que un ser contingente puede muy bien ser inmóvil y permanente (si no inmutable y eterno). Pero esta discusión es ociosa porque todos los seres que se dan en nuestra experiencia son cambiantes. Por lo demás, podría demostrarse que un ser por sí necesariamente

es infinito, único y simple, de suerte que, a falta de la movilidad, la multiplicidad bastaría para poner de manifiesto su contingencia. Tengamos, pues, por cierto que todos los seres que caen bajo nuestra experiencia son contingentes. ¿Qué resultaría de ello?

Que no pueden ser *deducidos*, hablando en absoluto; vale decir, que su existencia no puede ser concluída *a priori* por vía lógica a partir de principios necesarios. Eso sería hacer desaparecer su contingencia. Veamos algunos ejemplos. La existencia de una cosa no puede ser deducida de su *esencia*, porque ésta no contiene aquélla; y la tesis debe extenderse aun a Dios, por más que su esencia sea existir, porque no podemos tener de Él más que ideas abstractas: analizando su esencia *tal como nosotros podemos concebirla* no se hallará en ella la existencia, como bien lo ha señalado Kant, después de Santo Tomás, en su crítica de la "prueba ontológica". Tampoco puede deducirse lo real de lo *posible*, pues lo posible es la esencia, abstracción hecha de la existencia. Partiendo de la realidad, se concluye legítimamente la posibilidad: *ab actu ad posse valet illatio;* pero la inversa no es cierta, pues lo posible es en cierta manera completo, o perfecto, en su orden, y puesto que no existe no puede exigir ni siquiera atraer en manera alguna la existencia. Puede solamente recibirla si ella le es conferida desde fuera. La realidad tampoco puede deducirse del *pensamiento*. Todos los recursos del idealismo, que son grandes, no permiten franquear el abismo que separa *la objetividad* de *la existencia*. Pues el idealismo no rechaza lo real; al

contrario, lo fundamenta, pero la realidad con que el idealismo se satisface sigue siendo ideal, es una cierta estructura inmanente al espíritu, una esencia, para decirlo todo, sencillamente "revestida del sello de la objetividad", según la expresión de Lachelier; mientras que la existencia es la posición "en sí" de la esencia, es decir, fuera del espíritu, en una esfera trascendente a la idealidad.

Que sea imposible deducir la existencia a partir de lo que no existe, parece, después de todo, bastante evidente. Pero ¿no se puede deducir un existente a partir *de otro existente*? Eso parece a primera vista muy normal: basta que el primero sea causa del segundo; el segundo depende entonces del primero, le está ligado por una relación necesaria, precisamente por la relación de consecuencia a principio. Sin embargo, no es así. Ante todo, en general, hay que dar la razón a Hume cuando declara que la relación de causalidad no es *analítica*: el efecto no es idéntico a su causa, pues se distingue de ella, existe fuera de ella. Verdad es que, una vez que hemos encontrado la causa de un hecho, que hemos definido a un ser como causa de tal otro, podemos deducir *a priori* el efecto que tuvo; pero esto no ofrece interés; el punto difícil es saber cómo hemos llegado a esta definición, y por cierto que no ha sido *a priori*.

Distingamos ahora dos órdenes de causalidad: las causas segundas, que son existentes contingentes, y la causa primera, Ser necesario, Dios. Sin duda hay una explicación posible de los hechos por sus causas se-

gundas. Pero una explicación semejante padece, si puede así decirse, una doble contingencia. Es hipotética, en primer lugar, en cuanto a que la causa misma puede faltar, puesto que su existencia no es necesaria: el efecto se seguirá *si* se da la causa. Es hipotética, además, en cuanto que la acción misma de la causa, supuesta dada, puede ser impedida, alterada, desviada por la intervención de otras acciones: el efecto se seguirá *si* la causa obra libremente. Así, la razón es impotente para deducir un existente de sus causas; la aparición de un ser es, en rigor de términos, una novedad imprevisible.

La causa primera existe necesariamente, y como no se halla en las condiciones de las causas segundas, su acción no puede ser impedida. ¿Se sigue que la existencia del mundo pueda deducirse de la de Dios? En modo alguno. Eso sólo sería posible si Dios produjera el mundo necesariamente; pero tal suposición es absurda, pues conduce a admitir en Dios cierta falta, una insuficiencia, una relatividad a otra cosa que no es Él mismo. Un Dios que causara el mundo por necesidad de naturaleza ya no sería Dios. Si Dios crea, ello sólo puede ser *libremente*, por un acto de total y soberana independencia. Pero entonces se esfuma toda esperanza de deducir la creatura del Creador.

Para concluir este asunto, echemos un vistazo al comportamiento efectivo de la ciencia. Pues es un lugar común el hacer notar que la ciencia se limita a formular leyes *generales* y *condicionales*, que elimina de sus fórmulas los caracteres individuales de sus ob-

jetos y todo el aspecto cualitativo de la experiencia. Pero al mismo tiempo —Meyerson lo ha puesto en evidencia—, en su esfuerzo por reducir los fenómenos a lo idéntico, la ciencia se estrella contra un *irracional* que no puede asimilar: lo diverso de la experiencia, que es precisamente lo real. Y la presencia de este elemento irracional es indispensable: una ciencia acabada, perfecta, reduciría el mundo a la nada y se abismaría a sí misma en su triunfo. La ciencia no vive sino de sus fracasos, progresa en virtud de una "dialéctica", por un diálogo, por una tensión entre dos polos opuestos: la razón y la experiencia. Podemos juzgar como demasiado estrecha y rígida la concepción que Meyerson se forma de la razón, pues la identidad no es quizá la única forma de inteligibilidad; pero al menos debemos reconocer el sólido fundamento y la profundidad de sus miras sobre la naturaleza y el papel de lo irracional en la ciencia, de ese elemento irracional que no es otra cosa, en definitiva, que la individualidad y la existencia, *el existente*.

Una vez más, pues, el viejo Aristóteles vuelve a cobrar actualidad: *non datur scientia de singularibus*, no se da ciencia de los singulares, de los individuos. La razón, podríamos decir, se nutre de existencia; pero su alimento necesariamente le viene de fuera, y no es totalmente asimilable. O también, si se quiere, la existencia es *principio*, con el mismo título, aunque en otro orden, que el principio de contradicción; y si ocurre que figura al final de un razonamiento, es porque ha sido *dada* en el punto de partida.

¿Y, en tal caso, por qué función noética ha sido dada la existencia? No hay hesitación posible: sólo puede haber sido dada por *la experiencia.* Es éste sin duda un término genérico, pero poco importa; todas las formas de experiencia son buenas, con tal que sean "auténticas": los sentidos, en primer lugar, para el medio físico en que estamos sumergidos, y otro tanto (ni más ni menos) la conciencia para el microcosmos que nosotros mismos somos. No estoy muy seguro de que haya motivo para atribuir una situación de privilegio a la angustia como reveladora del ser contingente en su totalidad indeterminada; habría que profundizar el tema, pero no veo en ello objeción de principio. Tampoco en cuanto al tema del compromiso como experiencia del ser-yo y del ser-tú conjuntamente. Las puertas de la filosofía están abiertas de par en par a todas las modalidades de la experiencia humana, y no dudo que las exploraciones hechas en todas direcciones por los maestros del Existencialismo le han aportado un enriquecimiento considerable.

Así, el existente, que nos es inmediatamente *dado* por la experiencia, no puede ser plenamente *comprendido*; no puede ser ni expresado adecuadamente por medio de conceptos, ni explicado completamente por razones. Lo llamaremos, pues, misterioso. Pero ¿lo llamaremos absurdo? Sería ir demasiado lejos, lo bastante como para caer en un error tan grave cual el del racionalismo de que acabamos de evadirnos.

Consideremos ante todo el valor del concepto abs-

tracto. Es el viejo problema de los universales que renace de las cenizas poco más o menos una vez por siglo. El Existencialismo adopta una solución que en otros tiempos se habría llamado "conceptualista". Hemos coincidido con el Existencialismo en excluir el "realismo absoluto", pero ahora vamos a sostener contra él el "realismo moderado", en otras palabras: que los conceptos tienen un valor real, un *fundamento* en la realidad.

¿Por qué? Porque son *abstraídos* de la experiencia. La misma razón que obliga a rehusarles un valor absoluto conduce a reconocerles un valor relativo. Si nuestros conceptos fuesen puras construcciones, representaciones *a priori*, si los inventásemos en todas sus piezas, tendrían un valor "objetivo", quizá, en el sentido kantiano del término, pero no un alcance *real*, pues como decía Kant con su lucidez habitual, "mi entendimiento no prescribe ley alguna a las cosas". La experiencia da los individuos existentes. El concepto representará, pues, algunos rasgos, algunos caracteres de lo real, lo que tienen de común seres del mismo tipo, su *naturaleza* o su *esencia.*

Aristóteles declaraba firmemente que no podemos saber *lo que es* una cosa (*quid est*) si antes no sabemos *que existe* (*an est*). Esta tesis, que se ha hecho clásica en la filosofía escolástica, repugnaba a Descartes; que oponía "la verdadera lógica" (la suya, evidentemente) a la de Aristóteles, y pretendía que jamás podemos saber de una cosa *si es* sin que sepamos antes *lo que ella es.* Pero Aristóteles tiene razón, y en toda la

línea, tanto contra el racionalismo como contra el empirismo. La experiencia es primera en absoluto, es la base de toda especulación abstracta que tenga alguna pretensión de verdad. Pero si se cumple esta condición, si el pensamiento se funda en la experiencia, entonces conoce la existencia a su manera, se representa *lo que existe*.

Y este saber parece muy necesario para que la experiencia misma tenga un *sentido*. La experiencia exige en efecto un cuadro conceptual para que sus datos puedan organizarse, ordenarse, aclararse. Si se hace abstracción de la abstracción so pretexto de volver a lo concreto y de "pegarse" a ello ¿qué se encuentra? Una confusión de cualidades; ya no se sabe, literalmente, qué se ve ni qué se oye. Hay ahí, por cierto, un nudo de ideas entrelazadas. La experiencia misma, en esta perspectiva ¿no es absurda? No, puesto que lleva en sí lo inteligible, provee la materia de un concepto. Pero es oscura, seguramente, y lo que arrojará luz sobre ella será el concepto que de ella hayamos sacado. El lazo que une el pensamiento y la experiencia es indisoluble, o al menos no puede romperse sin que sobrevenga una catástrofe.

Así, pues, en rigor de términos, una filosofía existencialista es un mito: no puede haberla, y de hecho *no la hay*. Todos nuestros existencialistas, sin excepción, manejan la abstracción, y lo hacen con una maestría sorprendente. Por ejemplo, pocas expresiones vienen más a menudo a la pluma de Gabriel Marcel que ésta: "Es de la esencia de..." Y el "en sí", el

"para sí" de Sartre ¿acaso existen? En manera alguna; son abstractos, géneros, que representan un rasgo común a todas las cosas, a todos los hombres. Y las "categorías" kierkegaardianas son subjetivas, sin duda; pero también sin duda ellas son válidas para otros sujetos además de Kierkegaard, expresan la esencia de la condición humana. ¿Y la libertad, ese bastión, ese reducto de la existencia? También ella es naturaleza, puesto que el hombre está condenado a ser libre, es decir, no puede no serlo.

De todos, a mi ver, es Jaspers quien se acerca más a un existencialismo puro. Pues toda su filosofía no es sino una *logomaquia*, explícitamente orientada hacia su propia destrucción, y no tiene otra misión que la de conducir a la única actitud existencial coherente: *existir en silencio* cada uno para sí. Jaspers mismo empero, en la medida en que es filósofo, hace como todo el mundo: *especula* sobre la existencia y lo concreto, sobre la libertad de las situaciones, sobre las cifras y la Trascendencia. De suerte que la abstracción se desliza en el intervalo que separa la existencia ingenua, inmediata, de la existencia auténtica, iluminada, reflexiva, y además es también gracias a la abstracción como se efectúa tal pasaje.

Quedan por decir algunas palabras sobre el valor de la razón. La tesis que sostendremos es análoga a la precedente, pues hay un estrecho parentesco, en el seno de la crítica, entre el problema de la abstracción y el problema de la lógica. Enfoquemos éste desde el ángulo de los *principios primeros,* pues en todo

dominio la obra de la razón consiste en explicar las cosas *ligándolas* ya sea según la *identidad* o según la *causalidad.*

El Existencialismo, en su conjunto, mantiene aquí una posición muy semejante a la de Kant: profesa, a mi parecer, una especie de idealismo larvado. Para él los principios son leyes del pensamiento, que le aseguran su coherencia interna; pero no son válidos para lo real, pues los existentes son contingentes, de suerte que se haría desvanecer su contingencia, vale decir su existencia misma, sometiéndolos a la necesidad lógica. Los dos planos, lo ideal y lo real, son heterogéneos y sin comunicación posible.

Es sabido que la existencia no puede deducirse de principios que no la contengan de antemano. Por otra parte, es evidente que los principios primeros son abstractos. No son sin duda puramente *formales,* como se ha dicho a veces en logística, porque no hay pensamiento "vacío", todo pensamiento es esencialmente el enfoque *de un objeto,* y los principios, de hecho, presentan al espíritu ciertos caracteres o ciertas leyes *del ser.* Pero el ser que ellos representan es abstracto, y por lo tanto ideal; esto difícilmente puede ponerse en duda. Pero en tal caso surge inmediatamente esta pregunta: las leyes necesarias del ser abstracto ¿son válidas para los existentes concretos y contingentes?

A primera vista, no parece que sea así. El ser puede muy bien ser *análogo*: lo que es cierto de un tipo de seres no por eso es cierto de otro tipo, y la distancia que separa lo ideal de lo real es tal que no

nos atrevemos a franquearla. Los existentes empero son *ser;* ¿qué otra cosa podrían ser? Deben, pues, estar sujetos a las leyes que vemos rigen el ser. Suponer que un ser cualquiera contraviene las leyes del ser es un vano juego de pura imaginación.

Esta aporía halla su solución en la teoría de la abstracción. De una manera general, podemos decir que los existentes que se dan en la experiencia ofrecen *un fundamento* al discurso de la razón, como lo ofrecen al proceso abstractivo de la inteligencia. Ni más ni menos, es decir, en tanto que tienen una esencia o una naturaleza determinada. Los existentes son contingentes, es verdad; pero nada es contingente hasta tal punto que no comporte una parte de necesidad. Un manzano dará manzanas... si fructifica; nada permite afirmar que *este* manzano dará manzanas en la próxima estación, pero una cosa al menos es cierta *a priori*, y es que no dará peras, que *no puede* dar sino manzanas, porque tal es *su naturaleza.*

Pero hay que precisar más la idea. ¿Hay, ante todo, *identidad* en las cosas? Sí y no. No, pues la identidad es una relación; esta relación supone un desdoblamiento, una distinción entre un Sujeto y un Predicado; esta distinción es asunto de lógica, es obra del espíritu. Sí, empero, pues el juicio de identidad consiste precisamente en negar el valor real de la distinción obrada por el espíritu, en afirmar que tal distinción es puramente ideal y que sólo vale en lo abstracto. Así la identidad *formal* es lógica; pero hay en el existente una identidad que de buena gana llama-

ría yo *fundamental*. Ésta es percibida intuitivamente, por el acto mismo que nos revela al existente, a saber, que *existe* y que es *él*.

Negar esta identidad fundamental, afirmar, pues, la absurdidad radical del existente, afirmar que existe y no existe, que es él *y* otro, sería renegar de la intuición primitiva que nos lo da y, pasando al plano de los conceptos, utilizar la lógica para destruir la lógica. Y la observación vale lo mismo cuando se trata de un hombre que cuando se trata de una cosa. Si tal hombre existe, existe; si es consciente, si es libre, es consciente, es libre. Sartre comete un gracioso sofisma cuando declara que el principio de identidad es solamente "regional", que se aplica a una categoría del ser, el "en sí", pero no a otra, el "para sí". Se aplica tanto y tan bien al para sí como al en sí, puesto que el uno no es el otro y que sólo pueden reconciliarse en una síntesis superior; puesto que, sobre todo, el "para sí" tiene una naturaleza definida, caracteres que le son esenciales y hacen que él sea lo que vemos que es. Es difícil escapar al principio de identidad. o más bien hay una escapatoria, y aun muy sencilla: basta para ello callarse, cerrar los ojos, y dormirse. Sólo que la filosofía se desvanece entonces, y con ella el filósofo.

El principio de causalidad es mucho más oscuro; por eso, desesperando de elucidarlo aquí, seré lacónico. La oscuridad se debe a que la causalidad concierne a la existencia misma de los existentes. Dice *dependencia* (del efecto con relación a la causa) e *influjo* (de

la causa sobre el efecto) *in esse*, en cuanto a la existencia, lo cual es profundamente misterioso. Pero asimismo podemos presentar algunas observaciones bastante claras.

En primer lugar, de buena gana admitiría que uno pueda, psicológicamente, negarse a colocarse en el *punto de vista* de la causalidad. No por ello se prohibe uno el pensar y el razonar; sólo que se encastilla en la identidad. Pero ¿no se deja así escapar todo un aspecto de lo real? Sí, y ésta es la segunda observación que hay que hacer.

Hay causalidad en las cosas. No es una simple exigencia de nuestra razón; no es el resultado de un "transporte" azaroso que realiza el espíritu de su propia modalidad a lo real; es *un dato de experiencia*. Obvio es decir que Hume tiene razón en los ejemplos que él elige: la vista no percibe la energía motriz que pasa de una bola de billar a otra que aquélla choca; la conciencia no percibe la voluntad como causa del movimiento de los miembros. Pero semejante disección es esencialmente engañosa. La experiencia humana es sintética. ¿Se va a negar que el hombre experimenta la "virtud" calorífica del fuego, la acción iluminadora del sol, la fuerza atractiva de la tierra, etc.; que percibe la energía motriz de la bola de billar cuando ésta choca con su mano; que se siente él mismo causa del movimiento de un peñasco cuando se apoya en él? Sería negar la evidencia.

Pero aun queda mucho que decir. El principio de causalidad es universal. No afirma solamente que hay

en el mundo acciones reales, afirma que *todo existente contingente tiene una causa.* Bajo esta forma ¿cuál es su valor? Una vez más volvemos a la teoría de la abstracción. Un análisis *de los conceptos* (contingente, causa) no basta ciertamente para hacer brillar la evidencia del juicio. Pero es que también el acto de abstracción, que ha dado los conceptos, ha dejado de lado la existencia real en que su significación arraiga. Si, por el contrario, captamos los conceptos en su origen concreto, experimental, o más exactamente *en su fundamento existencial,* todo cambia. La intuición de la contingencia es intuición de una insuficiencia de ser y de una dependencia en cuanto al ser. La contingencia no consiste, como se nos dice, en *estar ahí* como puro *hecho,* o en ser sin razón, o en estar "de más"; consiste en no ser "bastante", en existir sin bastarse, en *ser dependiente.* De suerte que ligar un existente contingente a sus causas, o de una manera general, indeterminada, atribuirle *una causa,* lejos de hacer desaparecer su contingencia, es el único medio de captarlo como contingente.

Por ahí se halla justificado *el esfuerzo explicativo* de la razón, en general, y más especialmente *el análisis metafísico* de lo real. El principio de causalidad no da por sí mismo ninguna explicación. Solamente afirma, y es bastante, que el contingente *debe* tener *una explicación.* Falta encontrarla, y ante todo buscarla.

III. Literatura y Filosofía

Si pudiéramos comparar la influencia que han tenido sobre la cultura y el pensamiento franceses, de treinta años acá, la Sorbona por una parte, y por otra la N.R.F. [1], la palma no sería quizá para la primera. En el mundo actual la literatura parece ser el vehículo obligado del pensamiento, sea en razón de la tan mentada frivolidad de los franceses, sea porque una teoría que no es capaz de concretarse es en sí misma frívola.

Pero las cosas no son tan sencillas. Para no referirnos sino a las relaciones entre la filosofía y la literatura, debemos al menos notar esto. Hay filósofos que son poetas, como Parménides, y poetas que son filósofos, por ejemplo Valéry. Hay también poetas que cantan la filosofía de los demás: el tipo de éstos es Lucrecio. Hay, de manera semejante, novelas que son filosóficas, como *Candide,* y obras filosóficas que son novelas, como *La evolución creadora.* En términos más amplios, hay una literatura filosófica y una filosofía literaria, y una filosofía de la literatura. Hay

---

[1] *"N. R. F."*. Siglas de "Nouvelle Revue Française", colección editada por Gallimard, en que han aparecido las obras literarias o literario-filosóficas de Sartre, Camus y demás autores del existencialismo francés aquí llamado de izquierda, *así* como las de otros literatos que tienen o han tenido su cuarto de hora de "moda". (M. M. B.).

una filosofía que utiliza la literatura, y una filosofía que se degrada en literatura. Y también hay filósofos que aspiran a la filosofía pura, y literatos que aspiran a una literatura pura. Pero no hay ni filosofía pura ni literatura pura, porque en el momento preciso en que una cosa alcanza la pureza de su esencia, deja de existir.

Valga esto como entrada en materia; pero el verdadero trabajo aún queda por hacer, evidentemente, y exige que antes nos formemos una noción suficientemente clara de la literatura. ¿*Qué es la literatura*? Pregunta terrible. Sería preciso ser un Charles du Bos o un Jean-Paul Sartre para osar contestarla. Pero nada puede dispensarnos de afrontarla según nuestras luces cuando se nos presenta.

La literatura se nos presenta de entrada como un fenómeno de *expresión*. Supone por esencia la "producción al exterior" de una obra. Entra, pues, en el género poético, en el sentido etimológico del término; es un esfuerzo artístico. ¿Es una de las "bellas artes"? Esto quizá no es tan evidente, pues hay una literatura realista, naturalista, una utilización literaria de lo feo y aun de lo horrible. Podemos empero sostenerlo, recurriendo al concepto de *estética*, más elástico sin duda que el de verdad. Pues aun lo repulsivo es en cierta manera capaz de agradar; su descripción, si es literaria, justamente puede despertar esa emoción "fina" que se llama estética, y que se refiere en este caso no al fondo sino a la forma de la expresión. Esta tesis que adoptamos tendría por

consecuencia la de que una obra desprovista de *toda* belleza no debiera ser clasificada en la literatura. Semejante restricción puede parecer arcaica, en las conjunciones presentes; pero la cuestión es saber si se justifica o no.

En esta situación, lo que nadie pondrá en duda es que en literatura el medio material o sensible de la expresión es *la palabra.* En eso consiste la diferencia específica por la que ese arte se distingue de los demás. Pero ¿qué es lo que se expresa verbalmente? He ahí la verdadera dificultad. ¿Sería caer en el subjetivismo contestar que se expresa *la personalidad* del autor? Aunque exprese sentimientos o ideas, escenas imaginarias o impresiones, experiencias o aun hechos, ¿no es siempre *él mismo* lo que él expresa, en el fondo? Pero esto requiere precisiones. Es evidente que no es necesario, en modo alguno, que el autor se ponga en escena y hable en primera persona: su obra puede muy bien asumir una forma rigurosamente objetiva sin cesar por ello de ser una confidencia. Por otra parte, jamás será puramente subjetiva, pues el hombre está sumergido en el mundo y no puede hacer abstracción total de su situación. Hay, pues, como dos polos de atracción: la literatura sigue siendo subjetiva aun cuando tiende a la objetividad; es objetiva aun cuando parece totalmente subjetiva. Sería empero erróneo creer que la correlación del hombre y del mundo es rígida; al contrario, es muy flexible. En primer lugar es siempre posible acentuar un término o un aspecto a expensas del otro, lo que da una gama

infinita de matices. Además, y sobre todo, el polo subjetivo es el principal; es ahí donde se produce la escisión entre la literatura y la ciencia: ésta se independiza de la individualidad de los sabios, aquélla se encuentra ligada por naturaleza a la personalidad de los autores.

De ahí resultan dos consecuencias notables. La primera es que en literatura *la originalidad* es ley; sirve, y legítimamente, de criterio para la autenticidad. Por supuesto que no se elimina la verdad, pero ésta reviste un sentido especial, un sentido mínimo, podríamos decir, y tiende a confundirse con la sinceridad. Para que una obra sea verdadera, es necesario y suficiente que sea espontánea; cada uno sabe, por lo demás, qué esfuerzo y qué heroísmo supone esto de ser uno mismo. En segundo lugar, la literatura *apunta a lo concreto* como tal y por sí mismo. Cuáles sean los caminos que tome para llegar a él, ya sea por el empleo de un simbolismo o aun por el de la abstracción, renegaría de su propio orden si no los tratase como puros medios de *evocación* de lo individual inefable, como vías de acceso a la experiencia de lo concreto.

Sentado esto, resulta evidente que toda filosofía supone un aspecto o un elemento literario, y que toda filosofía existencial tiene una afinidad natural, congénita, con la literatura.

La filosofía no es nada si no es en primer lugar y ante todo un esfuerzo interior, un *amor* de la Sabiduría. Pero queda trunca si no se expresa de alguna manera; y si se expresa, sólo puede ser por medio

de palabras. Solamente las palabras, en efecto, permiten traducir lo menos mal posible los matices y la agilidad del pensamiento. El sueño de Leibniz y de sus discípulos los logísticos, de fundar una "característica universal" y una "combinatoria" que reduzcan la actividad filosófica a un cálculo de tipo algebraico parece bastante vano. Esta secuela del racionalismo cartesiano pone de relieve la incoherencia de éste acerca de este punto particular, pues por haber adorado el Pensamiento puro, abstracto e impersonal, el racionalismo llega lógicamente a buscar los medios de ahorrar al filósofo el trabajo de pensar. No todo es falso, quizá, en la idea logística, pero lo mejor que podemos hacer para aproximarnos a ese ideal es crear una lengua técnica, y Dios sabe lo que en este sentido se ha hecho entre los filósofos.

En cuanto a la belleza de la expresión, claro está que la filosofía no la rechaza. ¿La exige? Si consideramos la sola forma, la técnica parece contraria a la estética. La antinomia empero no es más que aparente. ¿No hay cierta austera belleza en el rigor y la precisión del lenguaje? El rigor y la precisión son, por así decirlo, el "número" de la lengua filosófica. Y sobre todo la obra filosófica, menos aun que otra alguna, no admite escisión entre la forma y el fondo. Así, desde este último punto de vista el valor estético de la filosofía se manifiesta en ella misma. Su belleza propia estará o bien en la armonía del sistema, la arquitectura del "palacio de ideas", o bien más pro-

fundamente en la luz que recoge e irradia, vale decir, en su verdad.

¿En qué queda el tercer carácter de la obra literaria, la personalidad? Según Valéry "toda la esperanza de una filosofía es el hacerse impersonal. Hay que esperar este gran paso para los tiempos del fin del mundo". Pero no. Este ideal, una vez más, está embebido del más puro racionalismo. Que la individualidad del filósofo ponga su sello en su filosofía no sólo es un hecho, sino un derecho. Lo contrario es imposible. El Pensamiento, la Razón, el Espíritu son mitos de origen platónico; existen como existe el Caballo en sí o la Grasa en sí; no piensan ni razonan. Es el hombre Tal quien filosofa: Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, y quien propone sus evidencias a quienes se interesan por ellas. "El Mundo de Monsieur Descartes", se decía antaño; lo cual no sólo era gracioso, sino profundo y justo: muy existencial, en una palabra. Y avanzando más en esta línea, hay que llegar hasta reconocer que de un filósofo que no presentara *ninguna* originalidad podríamos con justa razón sospechar que en manera alguna era filósofo. Pero no hay casi peligro por este lado. Quizá la Filosofía llegará un día a la existencia en sí, pero esto sí será en verdad el fin del mundo.

Si ahora, dejando estas consideraciones generales, consideramos el caso preciso del Existencialismo ¿qué hallamos? Una conjunción tal, entre la literatura y la filosofía, que llega hasta la identidad. Cosa muy normal, por otra parte, puesto que una filosofía exis-

tencialista es esencialmente una *descripción de la existencia humana*; y aun cuando usa de la abstracción, su fin es iluminar, revelar el existente en su individualidad concreta: lo cual es el fin mismo de la literatura.

Pero conviene observar que los maestros franceses son los únicos que han destacado claramente este principio y lo han aplicado. De hecho el Existencialismo francés se expresa indiferentemente —o más bien concurrentemente—, por el teatro y la novela, por una parte; y por otra por ensayos o tratados de índole técnica, a veces muy abstractos. Y la tesis ha sido perfectamente definida por Simone de Beauvoir: sería absurdo, dice, imaginar una novela aristotélica, spinozista o aun leibniziana, pues "ni la subjetividad ni la temporalidad tienen lugar real en estas metafísicas"; por el contrario, el Existencialismo pretende "captar la esencia en el corazón de la existencia"; o si la descripción de la esencia depende de la filosofía "sólo la novela permitirá evocar en su verdad completa, singular, temporal, el surgimiento original de la existencia". ¿Qué pensar de esto?

Ante todo, una palabra acerca de las alusiones históricas. Spinoza, Leibniz pueden ser abandonados sin lástima a su propia suerte; pertenecen con todo derecho al infierno racionalista. Pero ¿la hipótesis de una novela aristotélica es verdaderamente absurda? Podríamos sostener con mejor título, y sin paradoja, que todo novelista es un aristotélico que se ignora. No, ciertamente, porque exprese la doctrina de Aris-

tóteles, porque revista de carne el esqueleto abstracto (tres veces abstracto) de su metafísica. Sino porque se mueve en el dominio de lo contingente, de lo individual, de lo temporal, de lo subjetivo, que Aristóteles ha reconocido formalmente, pero que no se permitió explorar, considerándolo fuera del alcance de la razón, inaccesible a la ciencia que él quería constituir. El novelista, pues, es uno que cree instintivamente en el universo de Aristóteles, que se sitúa espontáneamente en el único mundo que Aristóteles juzgaba real. Negándose a filosofar, filosofa; por su obra imprevisible y desprovista de razón, da razón al Filósofo.

Pero la verdadera cuestión debatida no está ahí. Se reduce a saber si la descripción de la existencia humana basta para constituir una filosofía; más aun, si la existencia humana tiene por sí misma valor filosófico.

Que el hombre sea interesante, más interesante que el universo entero, que su existencia y su subjetividad merezcan la mayor atención, es cosa fuera de duda. El Existencialismo tiene el mérito de contrapesar eficazmente las tendencias perversas de más de una filosofía: del *objetivismo*, que considera al hombre desde fuera, como un simple elemento del mundo, y no ve en él más que una cosa entre las cosas, y del *esencialismo*, que se limita a destacar el concepto de animal racional o, lo que es peor aun, de conciencia, o de espíritu, o de libertad, y cree haber agotado así todo lo que se puede saber del hombre. Como

decía finamente un viejo proverbio chino: "Cuando rezo por el alma humana, no rezo por nadie; pero si digo que rezo por el alma de mi hermano, entonces mi oración se aplica a mi hermano". A lo cual hace eco Gabriel Marcel: "La forma está eternamente salva, ni puede siquiera estar amenazada".

En última instancia, esta oposición es la del *clasicismo* y el *romanticismo*. Y una filosofía puramente clásica, que se desinteresara de los individuos, de su drama y de su historia, so pretexto de que no es inteligible, se desvanecería en sus propios pensamientos. El romanticismo es un contrapeso saludable, en todo el sentido de la palabra, una condición de la salud intelectual. Pues no puede tratarse aquí de construir *a priori* una representación del hombre, menos aun que del mundo. En ningún caso la existencia puede ser el resultado de una conclusión; debe ser dada. ¿Y cómo darla sino *describiéndola*? Así, pues, no solamente la filosofía supone por su expresión un elemento literario, sino que requiere, exige, una base, un fundamento concreto, que normalmente encuentra en la literatura. Pero ¿en qué literatura?

Es verdad que la novela, el teatro, pueden ofrecer enfoques profundos del hombre y de la humanidad. Por otra parte, aun siendo ficticios, son una invitación hecha al lector, una ocasión que se le da, de confrontar la ficción con su propia experiencia y por ende de reflexionar acerca de ésta. El beneficio no debe ser minimizado. Pero aun admitiendo esto plenamente, no puede dejar de surgir una duda: ¿el

Existencialismo se muestra suficientemente existencial?, ¿no se satisface con cualquier cosa, demasiado fácilmente?

Con la existencia no se juega; es demasiado dura, aguda, filosa, o como se quiera decir, *precisa*. Si se trata de *concretizar* una idea, muy bien; pero si se trata de *fundamentarla* existencialmente, no. Es abusivo hacer pasar una *construcción* imaginaria por una *experiencia metafísica*. Desde el punto de vista crítico, una obra de imaginación puede ser subjetivamente *sincera*, objetivamente *verosímil*; pero no deja de ser nula en cuanto a la *verdad*. Desde el punto de vista ontológico, presenta una analogía con lo *posible*, siendo éste de orden abstracto y aquélla de orden concreto: es nada en cuanto a la *existencia*. Pues no habrá que creer, so pretexto de que todo existente es concreto, que todo concreto es existente. *Lo imaginario* es precisamente un *concreto inexistente*.

Se dirá, quizá: el autor expresa bajo forma novelada experiencias que él ha vivido. Si las ha vivido, que dé testimonio de ellas; creeremos en su palabra. ¿Para qué novelarlas? ¿Para *agradar*, para hacerse leer? Es una preocupación loable, quizá, por cierto muy existencialista, y esto bajo más de un aspecto, pero que nada tiene de filosófica; más aun, es antifilosófica en grado sumo, puesto que conduce a traicionar a sabiendas la existencia.

Hay que ser más exigente que los existencialistas en materia de existencia. Por cierto que una sinceridad completa es un límite inaccesible; el escritor

siempre es "de mala fe". Pero lo es más o menos. E importa en grado sumo que lo sea *lo menos posible.* Si entramos por el camino de la imaginación ¿dónde nos detendremos? Podremos imaginar cualquier cosa. Y si la imaginación está sujeta a rienda corta, orientada, ¿no será en virtud de prejuicios? De hecho las novelas existencialistas son *novelas de tesis,* en todo el horror del término; sensibilizan una teoría metafísica preexistente. Poco importan aquí los datos, poco importa que la teoría se haya formulado concretamente antes de formularse abstractamente: esto no hace diferencia alguna, pues jamás se llega a otra cosa que a lo posible si no se ha partido de lo real. Y que no nos hablen de "aventura espiritual"; eso es jugar con las palabras y confundir aventuras imaginarias con esta aventura única que es la existencia. Si, pues, la antropología filosófica reclama una base concreta, no será por cierto una literatura de imaginación quien podrá dársela, sino una literatura de testimonio, cuyo tipo hallamos en las *Confesiones* de San Agustín o de Rousseau, o en las *Relaciones* de los místicos.

Esto asentado, falta demostrar que una descripción de la existencia humana en concreto no puede *bastar* para constituir una filosofía. Demostrar esto será, desde el punto de vista polémico, algo así como derribar una puerta abierta; pero el trabajo quizá no será inútil, desde el punto de vista teórico, si ayuda a captar mejor la especificidad de la filosofía.

Consideremos la cuestión, en primer lugar, desde

el punto de vista del objeto. El hombre es interesante, decíamos, *más* que todo el resto del universo, pero el resto es *también* interesante, aunque no lo sea *tanto* como el hombre. Es una estrechez manifiesta limitar a sí mismo la propia mirada. Por más que uno se esforzara por ahondar tan profundamente como para encontrar el Hombre o la humanidad en el individuo, no por ello este repliegue del interés, de la atención, deja de ser una forma inequívoca de "narcisismo". El horizonte del filósofo es más vasto: es universal, ilimitado, es decir, comprende o más bien engloba todo lo que existe. *De omni re scibili.* Este título famoso es ridículo, pero es verdadero, al menos en el sentido de que expresa la ambición característica, constitutiva, del filósofo: conocer el ser y los seres, los serès en cuanto a su ser, y la totalidad del ser. Una filosofía que nada tiene que decir de los animales, por ejemplo, se queda corta, pues ellos también existen a su manera. *Existen* aun en la acepción restringida del término: mi perro me quería, puedo garantirlo, y me fué fiel hasta la muerte; era consciente y percibía el tiempo. Y con mayor razón se queda corta una filosofía que se las arregla para no encontrar en su camino el problema de Dios; o alguna otra que lo encara, sí, pero para despacharlo en diez líneas.

Y hay algo peor. Al hacer esto se condena uno a marrar el fin, aun estrechamente limitado, que se había asignado, pues el conocimiento de las demás cosas es necesario para conocer al hombre. Es necesario para poder situar la realidad humana en el con-

junto de lo real. Oponer, comparar un término a otros es un método, indirecto quizá pero inevitable, para acercarse a ese término, discernirlo y aun definirlo ya en una primera aproximación. "El hombre no es Dios"; verdad profunda; hablemos, *pues*, un poco de Dios; y, después de todo ¿no tiene el hombre nada de divino? "El hombre no es una cosa"; seguramente; hablemos, pues, también de las cosas.

Hay que ir más lejos. La existencia y la subjetividad del hombre no pueden ser descritas *solas*, porque una y otra están esencialmente (o existencialmente, si se prefiere) ligadas al universo. Considerar aparte lo que no puede existir separado es *abstraer*, y abstraer no es "mentir". Pero con una condición: que la abstracción sea consciente, que no tomemos la parte por el todo, el aspecto por el sujeto, lo relativo por un absoluto; con la condición, pues, de referir lo abstracto a lo concreto en el acto mismo por el cual se lo constituye. De otra manera caeremos en ese vicio que es la perversión suprema, pero también —confesémoslo— la tentación constante de la filosofía: "realizar" abstracciones. Por consiguiente, si la existencia humana consiste en "ser en el mundo", como se ha dicho y como en efecto parece, esta existencia no podría ser captada independientemente del mundo; al querer abstraerla de él, se la aniquilaría. Y si la conciencia humana es "intencional", vale decir, abierta y no cerrada como una mónada leibniziana, la reflexión no puede alcanzarla sino apoyándose en los actos directos de conocimiento que ella realiza al enfocar las cosas. Así

la antropología se desvanece si no se liga deliberadamente a una *cosmología.*

Consideremos ahora el método. La cuestión que se nos plantea es ésta: una simple descripción de lo concreto ¿basta para constituir una filosofía? La respuesta ha de ser resueltamente negativa. Semejante descripción es necesaria, es la base sobre la cual puede edificarse una filosofía, pero no es ella misma de orden filosófico.

Es de orden literario, en efecto, y nada hay que objetar a este respecto; al contrario. Sólo que hay que saber qué es lo que se quiere hacer, hay que ser lógico consigo mismo y no jugar con las palabras. De una manera general, la literatura apunta a lo concreto. Una literatura es existencialista en la medida en que evoca no ya lo concreto imaginario, sino lo concreto existencial. Este esfuerzo implica, en principio, una intención de sinceridad, la voluntad de no dejar que ningún *a priori* filosófico invada y falsee la descripción. ¿Hacia dónde, pues, la lleva así su lógica interna? Hacia el "diario íntimo" en el que un *yo* se cuenta indefinidamente, anota hora por hora, minuto por minuto, lo que siente, lo que quiere, lo que hace. Sin la menor pretensión de universalidad, evidentemente. Sin duda mi experiencia es válida para cualquier otro que se hallase en las mismas condiciones; sólo que esta hipótesis es absurda, pues nadie más que yo es yo, nadie puede ver el mundo como yo lo veo, sentir lo que yo siento, etc.

¿Diremos, pues, que una literatura existencialista es necesariamente *subjetivista*? Depende del sentido que demos al término. Tomado en el sentido que tiene en Kant y en el idealismo, sí; pues significa precisamente entonces un juicio que no tiene valor universal, que sigue siendo individual, vale decir, verificable sólo por mí. El hecho empero de que sólo yo vea una cosa no implica necesariamente que yo veo mal, que me engaño o estoy alucinado. Nada hay más real que mi subjetividad y el mundo en que estoy presente; y con justo derecho recibiría con una carcajada a los que vinieran a demostrarme que no es posible que yo haya visto lo que he visto, o a los que negaran que yo lo he visto, porque ellos no lo han visto. Pero aclarado esto, queda en pie que la experiencia estrictamente considerada es individual, y que el empirismo absoluto es la decisión de encerrarse en la literatura.

Pues la descripción de lo concreto, por más que se desarrolle indefinidamente, siempre queda en su orden y no alcanza, por poco que sea, al orden filosófico. ¿Qué es lo que caracteriza a éste? ¿El iluminar y expresar *el ser* que lleva la experiencia humana? Puede ser, pero a condición de ponernos de acuerdo sobre la naturaleza de esa iluminación. Si hace aparecer un *inteligible* y lo desprende *de* la experiencia, entonces sí entramos en el orden metafísico. Pero si sólo permite percibir el tufo ontológico *de* la experiencia, vale decir, el ser concreto como tal, en tanto que experimentado, en modo alguno trascendemos la literatura. La hacemos más profunda, es verdad, evitamos el es-

collo del empirismo "sensualista", lo cual es una gran ventaja, pero nos quedamos en el orden empírico. Y en último término ¿podemos siquiera hablar del "peso ontológico" de la experiencia? No me parece. La experiencia por sí misma nada tiene de onto-*lógica*, pues no implica la menor claridad lógica, racional o intelectual; no es sino "óntica", como dicen los alemanes. Para entrar en el dominio de la metafísica hay que franquear el hiato que separa lo *óntico* de lo *ontológico*.

Evidentemente esta crítica es completamente formal, o formalista, pues la experiencia humana supone una parte de inteligencia: es el hombre todo entero quien reconoce al ser y se acerca a él; la experiencia es pensada al mismo tiempo que vivida. Hay empero que sostener que si ella tiene valor ontológico es en tanto que, aunque confusamente, ya es pensada, y que el esfuerzo metafísico consiste no en sumergirse más profundamente en lo vivido, sino en cultivar de manera deliberada, consciente y distinta, el germen de intelectualidad que encierra lo vivido.

Pues lo que en general caracteriza a nuestros ojos la filosofía, y más particularmente la metafísica, es conjuntamente que no se satisface con hechos brutos, constataciones inmediatas, sino que ejercita, sobre los datos, su inteligencia y su razón. Lo cual puede llamarse *reflexión*, si así se prefiere, pero no "reflexión concreta", pues el filósofo trata, al contrario, de escapar a lo concreto, de superarlo para iluminarlo.

Es obvio que no vamos a desarrollar aquí, ni si-

quiera a esbozar, una metodología metafísica. Nos limitaremos a jalonar las dos etapas que nos parecen esenciales a todo esfuerzo metafísico. La primera consiste en sacar de los hechos alguna *idea*, para poder responder a la pregunta: *¿qué es?* Trabajo y abstracción que desprende "esencias" y las aprehende; esfuerzo de la inteligencia, por lo tanto, que es el resorte de lo que hoy se llama la "fenomenología". Acerca de lo cual habría mucho que decir, si bien no diremos más que esto. La fenomenología no exige en modo alguno el "poner entre paréntesis" todas nuestras certezas inmediatas; no tiende necesariamente hacia un "idealismo trascendental". Que Husserl haya encontrado su método gracias a Descartes y que haya desarrollado su doctrina inspirándose en Kant es verdad; pero no se sigue de ello que la fenomenología esté irremediablemente comprometida con el cartesianismo y el kantismo. Puede, pues, y debe ser purificada; y, devuelta a sí misma, constituye la primera etapa de la filosofía: el pasaje de la existencia a la esencia, de lo concreto a lo abstracto.

Pero éste no es más que un primer paso. Falta dar un segundo, que es buscar *la explicación* de los hechos dados en la experiencia, para poder responder a la pregunta: *¿por qué es así?*, o simplemente *¿por qué es?*, elevándose como por grados hasta las razones últimas, es decir, aquéllas más allá de las cuales no se puede remontar. Aun en este punto serían menester largas explicaciones, pero observemos solamente esto: entre las múltiples definiciones del hombre que

los filósofos han elaborado, la que lo presenta como ser *racional* no carece ciertamente de verdad. Ahora bien ¿qué significa? Entre otras cosas, que por naturaleza el hombre aspira a comprender, o sea que la búsqueda de las razones de las cosas es en él una necesidad innata. La explicación científica no apaga su sed, está bien claro; la explicación metafísica tampoco, pues desemboca en el misterio insondable de la Divinidad. Pero así como no detendremos el esfuerzo científico desprestigiando a la ciencia, así tampoco detendremos el esfuerzo metafísico hablando mal de la razón.

En la historia del pensamiento, el Existencialismo aparecerá sin duda un día no como una época muerta sino, muy al contrario, como un momento de reposo y de recogimiento, que prepara, profundizando en sus fundamentos, un nuevo esfuerzo intenso de la Filosofía.

IV. Rasgos de la naturaleza humana

La expresión que convendría, para mantenernos en la línea del Existencialismo, sería sin duda "la condición humana". Pero está tan gastada que vacilamos en retomarla y, lo que es más grave, es además equívoca, a mitad de camino entre el plano de la *existencia* y el de la *naturaleza*.

Describir *la existencia* en concreto, vale decir, la existencia de tal o cual hombre, no es todavía filosofar. Analizar *la condición* del hombre es ya, quiérase o no, penetrar en el dominio de los conceptos, pues lo que ahí se descubre es válido para todo hombre; pero es una abstracción que calificaríamos de vergonzante, y de la cual se reniega por un prejuicio anti-abstractivo. Como no padecemos de esta enfermedad, por las razones que hemos explicado, no tenemos motivo alguno para abandonar el término y la noción de *naturaleza* humana. Pero tenemos también todo el derecho, para ser sencillamente lógicos con los principios que hemos establecido, de volver a sumergir esta noción en la existencia de donde fué sacada. ¿Qué resulta de este contacto? Es lo que tenemos que examinar. Pero siendo inagotable el tema, importa que seamos breves y esquemáticos.

Que el hombre sea *finito* en cuanto a su ser, y *contingente*, es probablemente la tesis fundamental del Existencialismo, y es una gran verdad. Toda nuestra

experiencia la proclama en voz bien alta e inteligible. El hombre tiene *ser*, pero él no *es* el ser, no es siquiera su ser, y no tiene un ser pleno, plenario, absoluto. Lleva en sí mismo la marca de su nada originaria y no goza de ninguna especie de necesidad. Se puede, pues, decir que su existencia es "gratuita" o que "está de más", pues tal existencia no es deducible *a priori*, justificable lógicamente. Aun admitiendo que el hombre sea *creado* por Dios, se explica así, sin duda, en cierta medida su existencia, pero nos vemos remitidos al misterio del Amor creador, ante el cual la razón sólo puede callar. La creación es, en efecto, por parte de Dios, un acto de soberana libertad: lo cual viene a significar que no podemos dar ningún motivo determinante de su elección. Lo único que está claro es que Dios, si crea, sólo puede crear seres finitos; no por falta de poder o de bondad, sino porque un ser infinito y necesario no puede ser sino increado, o —lo que se reduce a la misma conclusión, porque un Infinito-creado es contradictorio— es imposible.

Pero decir que el hombre no es el Ser absoluto, es afirmar para él la posibilidad de toda infelicidad, de todo sufrimiento, la posibilidad del mal. Leibniz, como sabemos, llamaba *mal metafísico* al carácter finito de toda criatura. En realidad, la finitud no es un mal en sí misma, pues es una simple *ausencia* de perfección, mientras que el mal consiste en la *privación* de una perfección que el sujeto debiera tener por naturaleza. Si la finitud empero no es en sí misma un mal, es, sin embargo, *la raíz* metafísica del mal, el fun-

damento de su posibilidad: el mal sólo puede alcanzar a un ser finito.

Basta traducir esta idea a fórmulas concretas para que veamos aparecer los temas mayores del Existencialismo. La existencia humana es una existencia humillada, nos dice Heidegger; el hombre es un ser capaz de desesperar, observa Gabriel Marcel; la existencia encuentra situaciones-límites, dice Jaspers; el hombre lleva la nada en su ser, sentencia Sartre. Son ésas diversas maneras de expresar que la naturaleza del hombre es finita, que su existencia es contingente; en pocas palabras, que el hombre no es Dios.

Y aun esto no sería nada si este estado fuera transitorio, si tuviéramos al menos la esperanza de trascender la oscuridad de nuestra condición presente hacia un porvenir luminoso. Pero no; el hombre no es Dios y no puede llegar a serlo. Por evidente que sea esta verdad, pariente próxima del principio de identidad, siempre es útil recordarla, y, considerada en la historia de la filosofía moderna, algún mérito había en volverla a encontrar después que Hegel la había negado tan magníficamente.

El hombre no puede trascender su condición de creatura. En primer lugar, desde el punto de vista ontológico, en cuanto a su ser, se halla a un cierto nivel, ni el más alto que puede concebir, ni el más bajo que puede experimentar, y no puede salirse de él ni hacia arriba ni hacia abajo. No puede divinizarse, hacerse a sí mismo infinito por sus esfuerzos, pues éstos jamás serán otra cosa que actos finitos, y cada uno de ellos

le deja infinitamente lejos del término. Tampoco puede degradarse, hacerse cosa. El suicidio es posible, sin duda, en todo momento; pero no es una solución, pues el hombre que se mata no desciende al nivel de las cosas: deja de existir, lo cual es muy distinto.

Desde el punto de vista crítico, vale decir, desde el punto de vista del conocer, la condición del hombre es idéntica. No puede abstenerse de pensar, pues el escepticismo absoluto es como un límite matemático al cual uno se aproxima siempre, sin alcanzarlo jamás. Pirrón decía muy justamente que para ser escéptico sería menester haberse "desprendido de su humanidad", cosa no sólo difícil, sino imposible, al menos si uno continúa viviendo. No puede tampoco aspirar al Saber absoluto, a esa coincidencia perfecta del pensamiento y del ser, en la cual, según la definición de Hegel, "el Espíritu tiene conciencia de ser toda la realidad". Pues tal triunfo supondría que se ha divinizado por el solo esfuerzo de su razón. Pero esperar del juego de la dialéctica semejante resultado es una ingenuidad trágica.

¿Qué resulta de todo esto? ¿Concluiremos que el hombre es esencialmente "conciencia infeliz", y que el sentimiento fundamental de su existencia contingente es la angustia? No. Nada se puede *deducir* de la contingencia radical del ser humano en lo que respecta a su felicidad o infelicidad. *A priori* un ser cualquiera, por contingente y finito que sea, puede muy bien poseer toda la perfección de que es capaz —ser, por lo tanto, inmóvil ya que no inmutable ni eterno

y si es consciente, como lo es el hombre, hallarse perfectamente feliz, rivalizando con Zeus, como los estoicos lo proclamaban respecto a su sabio. El estado "afectivo" del hombre es, pues, una pura cuestión de hecho que sólo la experiencia puede resolver.

Pero es terriblemente difícil interrogar a la experiencia, en esta materia, sin prejuicio. ¿Diremos que el hombre es feliz, que está en paz, satisfecho, colmado? Sería desafiar al buen sentido. ¿Que es infeliz, que está angustiado, sufre, está desesperado? Tampoco: es ahí donde el Existencialismo se separa de la existencia y nosotros debemos por esa razón separarnos del Existencialismo. La irrupción de la angustia en la conciencia, se nos dice, es excepcional; pero eso no impide que ella sea la trama afectiva de la vida, el criterio de la existencia "auténtica"; su rareza proviene de que ordinariamente es rechazada, disimulada, gracias a las barreras que se le oponen, y a la distracción de la vida cotidiana. Este estilo de razonamiento da al filósofo extrañas facilidades. Permite hacer pasar por dato de la experiencia cualquier tesis *a priori*. ¿Por qué, en efecto, otorgar privilegio a la angustia, sentida tan raras veces, y declararla única auténtica, sino porque de antemano se ha decidido que el hombre *debe* ser infeliz? Y si quisiéramos buscar la fuente de este *a priori* pesimista tendríamos que remontarnos, más allá de Hegel y su teoría de la "conciencia infeliz", hasta Lutero y su interpretación del pecado original. Las doctrinas existencialistas, aun las más ateas, no están tan exentas como pretenden de

todo elemento teológico. No en balde tienen por padre a Kierkegaard: llevan la marca de su herencia protestante.

Pero de una buena vez hay que tomar posición. ¿Cuál es la condición del hombre? Aventuremos ésta, como "media", y sabiendo muy bien que un término medio no puede, propiamente hablando, ser un hecho: un estado de *felicidad-no-perfecta* y de *inquietud.* El primer carácter debe ser lo bastante amplio como para englobar todas las desdichas que vemos caer sobre los hombres; está, pues, en cierta manera, abierto hacia el lado del mal. Pero está cerrado por el lado del bien, pues en ningún caso el hombre llega en esta tierra a la bienaventuranza: por colmado que esté de bienes, sabe que todo pasa, que todo acaba. La expresión de felicidad-no-perfecta debe, pues, entenderse no de una felicidad imperfecta, como si el hombre fuese siempre feliz, aunque imperfectamente, ni de una infelicidad natural y congénita, como si el hombre fuese siempre infeliz, sino, por así decirlo, de una gama que va desde el peor de los sufrimientos hasta la más pura de las alegrías, la cual, de hecho, no llega a saciar su corazón.

Aquí aparece el segundo carácter. El hombre, en efecto, concibe al menos confusamente la bienaventuranza como la actualización de todas sus virtualidades, la satisfacción de todas sus tendencias, la síntesis estabilizada de todas las alegrías. Quiere llegar a ella, con un querer total, indeliberado, que está en cierta manera grabado en lo más profundo de su na-

turaleza, que es su naturaleza misma. Esto es lo que hace que no pueda casi descansar en ninguna de las pequeñas dichas que encuentra. Negarlas todas es un pesimismo bien vano; de hecho encuentra muchas pequeñas y, a veces, algunas muy grandes. Pero aun las más grandes siguen siendo demasiado pequeñas; y no es menester una lucidez heroica para darse cuenta de ello y sentir su insuficiencia. Busca otras mejores, o sencillamente otras.

El hecho de la inquietud humana —notémoslo al pasar y sólo para abrir algunas perspectivas— le suministra a la teología católica la base de una apologética sólida, pero al mismo tiempo le plantea uno de sus problemas más temibles. El "método de inmanencia", en apologética, se coloca bajo el patronazgo de San Agustín, de Pascal y de Blondel. Consiste, en dos palabras, en valerse de la inquietud para conducir al hombre a Dios como término de su búsqueda; a Dios, único en quien su corazón puede hallar reposo. Semejante método es existencial. No aporta, por cierto, prueba alguna, ni de Dios, ni de la religión cristiana, pero es singularmente más eficaz, en el orden psicológico y concreto, que toda demostración racional. Su valor práctico mismo empero es limitado. Dudo mucho, en particular, que valga para un existencialista. Supone, en efecto, un hombre "de buena voluntad" que busca realmente. Y ¿qué es lo que vemos? Un *romanticismo* absoluto: gentes que se complacen en su infelicidad, que se envuelven noblemente en su angustia, la presentan como un acto de lucidez,

la juzgan característica de la existencia "auténtica". No buscan más; han hallado; se han hallado. Por paradojal que pueda parecer esto, diré que habría ante todo que hacerles reencontrar la inquietud, pues cuando ésta es llevada a lo absoluto de su concepto, cuando se ha convertido en la angustia existencialista, desaparece, o más bien se niega, y se trueca en reposo.

Pero la inquietud no sólo es bienhechora a los ojos del apologista; es inquietante para el teólogo. El problema que suscita no es otro que el de las relaciones de la naturaleza humana con lo sobrenatural. El dogma dice, por una parte, que el hombre no puede hallar la bienaventuranza sino en Dios visto cara a cara, y por otra que la visión beatífica es un don gratuito de Dios, que no puede ser conquistado por las solas fuerzas del hombre. El teólogo se encuentra así preso en una especie de dilema cuyos dos miembros son igualmente ruinosos: o bien la naturaleza humana, en sí misma, es "absurda", puesto que tiende a un fin que no puede alcanzar, o bien la naturaleza humana es recta, pero entonces la gracia es inútil. Las soluciones no escasean, como se comprenderá. Se puede distinguir un fin natural, relativo, y un fin sobrenatural, absoluto. Se puede también rehusar el tomar en consideración una naturaleza humana "pura" que, de hecho, jamás ha existido. La teología, como la filosofía, aunque arraigada en la fe, admite en sí tendencias diversas que la inclinan ya sea hacia la esencia, ya hacia la existencia. Pero creo que sólo una teo-

logía luterana puede ser existen*cialista,* y estamos en el derecho de preguntarnos si sigue siendo una teo-*logía.*

Esto dicho, volvamos a nuestro propósito, que nos lleva a considerar ahora algunos rasgos particulares de la condición humana que el Existencialismo ha puesto bien de relieve.

Cada hombre es *único* y solo, absolutamente original. Es ésta no solamente una verdad de experiencia, sino una verdad metafísica, pues viene a significar que cada hombre es un *individuo.* De donde se sigue que nadie puede reemplazarnos, vivir, pensar, decidir, obrar en nuestro lugar; "se vive solo como se muere solo", observaba ya Pascal; y en una perspectiva religiosa síguese también que cada uno aporta al servicio de Dios un matiz estrictamente personal, del cual no puede descargarse en otro: lo que otro haga, no lo habré hecho *yo.*

La subjetividad es *secreta,* por definición. Supone ya por sí misma una cierta extrañeidad, una parte de inconsciencia, que debe ser respetada, pues si es bueno conocerse, es vano querer sacar todo a plena luz. Con mayor razón la subjetividad escapa a la mirada de los demás, puesto que es "vida interior" y su secreto debe ser preservado: nada más repugnante que el exhibicionismo psicológico, el nudismo moral. "Mi secreto es para mí", dice la Escritura; para mí y para Dios, que me es más íntimo que yo mismo. La *reserva* debiera ser la primera virtud del existencialista.

Una *comunicación* puede establecerse entre las subjetividades por la simpatía, la amistad y más pro-

fundamente por el amor. Es una tesis ya clásica, por otra parte, que sólo el amor, entre las funciones espirituales del hombre, tiene por objeto la realidad concreta de otro. La inteligencia, siendo abstractiva, capta lo universal; el amor se dirige al individuo en su individualidad. No se trata de una diferencia entre la inmanencia y la trascendencia, pues también el conocimiento tiene por objeto al "otro" en tanto que otro; es diferencia entre lo abstracto y lo concreto, entre lo universal y lo singular. El amor procura la unión en el plano de la existencia. Pero hay que añadir de inmediato que la comunicación entre subjetividades humanas jamás es perfecta. Sólo Dios, en definitiva, "escruta las entrañas y los corazones" y "hace justicia" a cada uno.

El hombre en su nacimiento es *arrojado en el mundo,* a la vez sostenido y amenazado por éste. El hombre está *destinado a morir,* y si la muerte no constituye "su posibilidad más propia", al menos es el único acabamiento cierto que le reserva el porvenir. El hombre es *temporal,* su existencia es fluyente y dispersa; pero a partir del presente modela el hombre su porvenir mediante sus proyectos, asume o rechaza su pasado, decide aun su eternidad.

El hombre es *libre,* por último, y capaz de *hacerse* él mismo, al menos en una cierta medida, por sus elecciones. Es, pues, responsable no sólo de lo que hace y de lo que no hace, sino de lo que ha llegado a ser, es decir, de lo que es al presente en la medida en que se ha hecho libremente. Es indefinible, asimismo, por la

misma razón y en la misma medida, en tanto que la muerte no ha puesto término a su carrera terrestre. Podemos añadir que ni las reglas morales ni la voluntad de Dios ponen trabas a su libertad, pues definen quizá ciertas obligaciones, pero la obligación es exactamente lo contrario del determinismo o de la necesidad; supone la libertad pues se dirige a ella. Por último, el hombre es, por su libertad, sujeto de la moralidad. Y ¿qué significa esto? Dos cosas, principalmente. De una manera general, significa que el hombre determina sus fines, que, por lo tanto, los hace *existir para sí mismo* eligiéndolos, pues un fin que yo rechazo, o aun simplemente que no adopto, puede muy bien seguir siendo bueno para mí en el orden natural, pero mi rechazo consiste precisamente en excluirlo de mis preocupaciones, de tal suerte que en el orden psicológico tal fin no existe para mí. Por otra parte, y más especialmente, el hombre en tanto que sujeto libre es capaz de *crearse obligaciones* por un mecanismo muy sutil y complejo que no es otro que el acto de compromiso. Volveremos a tratar este tema.

Estas ideas no son inéditas. Lo que es nuevo es la punta que se les ha sacado, si puede así decirse, convirtiéndolas en armas: el extremo a que han sido llevadas por el Existencialismo en razón de su esfuerzo "reaccionario". Reaccionar contra el hegelianismo es una empresa eminentemente saludable. Pero toda reacción se expone a un doble peligro: la falta y el exceso de vigor. La "infelicidad de la conciencia", por ejemplo, es una tesis hegeliana adoptada por el Exis-

tencialismo. Es falsa, a nuestros ojos, no porque haya sido extraída del Sistema, que pretendía superarla por el progreso dialéctico, sino en sí misma, porque siendo absoluta no responde a la experiencia común de la humanidad. A la inversa, la tesis de la soledad y la de la libertad son afirmadas por el Existencialismo contra Hegel como una reivindicación del individualismo. Caen, a nuestros ojos, en el error de ser también demasiado absolutas, y de faltar por ahí a las exigencias elementales de la razón.

Consideremos la tesis de la soledad. Por definición la individualidad es única y la subjetividad secreta. Pero ¿el hombre no es más que eso? ¿No pertenece cada individuo a la especie humana, no tiene, presente en él, *la forma de la humanidad*? Esto parece necesario para que se pueda hablar de hombres y sencillamente comparar, oponer los individuos. No porque la humanidad, como forma pura, esencia separada, exista en sí y los individuos participen de ella; sólo existen los individuos. Pero éstos tienen algo de común, aunque más no fuera que el ser sujetos, ser conscientes y ser libres. Sólo Dios es único, hablando en absoluto, y aun Él no deja de tener relación, analogía, para emplear el término propio, con nosotros, que Él ha hecho a su imagen y semejanza.

Por otra parte, ¿es tan personal el *yo* de los Existencialistas? ¿Tanto más personal que el *yo* de Descartes, por ejemplo? No es evidente. Lo es más que el "yo puro" del idealismo trascendental, que es una monstruosidad metafísica; pero no lo es absolutamen-

te puesto que sus experiencias y sus "categorías" concretas valen para otros. Y más aun, desde el momento en que uno habla o escribe, admite implícitamente la existencia de otros hombres, semejantes a sí; habla para ellos. Es cierto que la consideración del *otro* no está ausente de la filosofía existencialista, sino que ocupa en ella un buen lugar. Pero ¿qué es el otro, si no es *un hombre*? La lucha a muerte de las subjetividades, como el "nosotros" soldado por el amor, no son posibles sino sobre la base de una comunidad natural o genérica.

Pocas cosas hay que arrojen tanta luz sobre esto como la frase aquélla de Víctor Hugo: "Insensato que crees que yo no soy tú". *Yo* no soy *tú*, es cierto; las individualidades son cerradas, irreductibles. Pero *nosotros* somos ambos hombres, profundamente semejantes, comulgamos en una misma humanidad. Se puede subrayar a voluntad el uno o el otro de estos aspectos, pues la realidad humana es compleja, más aun, supone una como tensión entre los polos opuestos. Subrayar el primer aspecto es la tendencia del Existencialismo, subrayar el segundo es la tendencia del Comunismo. Pero los dos aspectos son verdaderos *juntos*, igualmente reales, de suerte que cada posición se vuelve falsa en el momento preciso en que se vuelve exclusiva de la otra.

Ignoro si la distinción entre *individuo* y *persona* será aquí muy útil. El individuo sería cerrado, dependiente de la materia; la persona sería abierta en razón de su espiritualidad. Pero se puede sostener

exactamente lo contrario: nada más cerrado que una conciencia, nada más patente que un guijarro. Y me plegaría a este parecer. La individualidad es una noción analógica, como la unidad, como el ser. Se realiza en diferentes grados, y es tanto más pronunciada cuanto más intenso es el acto de existir. Una persona está más individualizada que un simple individuo. Claro está que el conocimiento y el amor abren la conciencia a otro; pero eso viene a reducirse a establecer entre personas relaciones *análogas* a las que existen entre individuos. Por diferentes que sean, se fundan, tanto en un caso como en otro, en una comunidad de naturaleza entre términos distintos, incomunicables en el orden de la existencia.

La segunda cuestión a examinar es la de saber si el fondo del ser humano es una *libertad absoluta.* Cuestión capital, pues gobierna toda la vida moral o, como ahora se dice, *el fundamento de los valores.*

El hombre es libre, démoslo por admitido. Pero su libertad no es absoluta ni primera; depende, por el contrario, de ciertas condiciones que la hacen posible y por eso mismo la limitan. Es lo que trataremos de demostrar.

La libertad supone la naturaleza humana, ante todo; en otras palabras, para que haya libertad es preciso que haya un hombre. El Existencialismo, que opone la realidad humana a las cosas, la existencia al ser, no disiente acerca de esto. Pero el problema es más preciso: se trata de saber si *en el hombre* la libertad es anterior a la naturaleza, o a la inversa.

Y no es muy difícil demostrar que la segunda hipótesis es la buena. *A priori* debemos descartar la idea de *auto-creación;* no es más admisible para el hombre que para Dios. Descartes la aplicaba a Dios, diciendo que Él es "causa de sí", que cumple respecto de su propia existencia el mismo papel que una causa eficiente respecto de su efecto. El Existencialismo traspone la idea del plano divino al plano humano. Pero tal idea es, tanto en un caso como en otro, en sí misma plenamente absurda, contradictoria. Para *crearse,* habría que *ser y no ser* a la vez: ser para poder obrar y crear, no ser para poder surgir, aparecer. Y de hecho, *a posteriori,* ¿se puede sostener que el hombre se crea? Se forma por sus elecciones, deviene tal o cual, se desarrolla, pero no se crea, en el sentido pleno, ontológico, del término. Uno *nace* hombre, con una naturaleza determinada, ni ángel ni bestia, ni Dios ni planta; con una naturaleza, más aun, "sobre-determinada", si puede así decirse, por la herencia, la educación primera, y a partir de ahí es cuando ejercita uno y cultiva la libertad que poseía "en potencia". Hay un orden entre las nociones que ha de ser respetado, orden a la vez lógico y ontológico: primero *ser,* ser hombre, después *obrar,* y por último en ciertos casos *obrar libremente.*

Si admitimos esto, nos vemos llevados a buscar cuáles son los componentes de la libertad, o sus subestructuras naturales. Siempre se ha hablado, y se sigue hablando, muy mal de la teoría de las "facultades". Presenta, en efecto, el peligro de desmembrar

la realidad humana y de deslizarse hacia una especie de materialismo. Pero por otra parte el abandonarla lisa y llanamente es entregarse a la confusión. Además, no pretendo en manera alguna que la libertad sea una facultad; pero tengo por cierto que no podemos comprender nada de ella sin referirnos a una distinción, en la humanidad del hombre, entre la inteligencia y la voluntad, y sin admitir una subordinación de la voluntad a la inteligencia.

La libertad, en primer lugar, no es nada si no es el carácter de un *acto de voluntad;* elección, decisión, poco importa el nombre. De lo contrario estaríamos frente a una simple *espontaneidad vital,* no determinada desde fuera, sin duda, pero perfectamente determinada desde dentro. Leibniz y después Bergson suprimieron la libertad al par que la ensalzaban, y su influencia se percibe con bastante claridad en la filosofía existencialista. Pero la voluntad misma supone *el conocimiento de un bien posible.* Insistamos algo sobre este punto, que implica tres aspectos principales.

En primer lugar, queremos siempre *un bien.* Por constitución, por naturaleza, la voluntad tiende al bien. "Todos los hombres buscan el ser felices, esto no admite excepción... Es el motivo de todas las acciones de todos los hombres, aun de los que van a colgarse". ¿Es decir que jamás queremos el mal? Exactamente. Jamás se quiere el mal *por sí mismo,* en tanto que tal, sino que solamente se lo quiere en la medida en que se nos presenta bajo un aspecto de bon-

dad. La paradoja socrática asoma en el horizonte: ¿ninguno será, pues, voluntariamente malo; todo pecador es un ignorante? Hay ciertamente ahí una dificultad, pero no es una razón para abandonar la evidencia.

En segundo lugar, no se puede querer lo que *no se conoce*. Si no se tiene alguna idea del fin a alcanzar, del fin a realizar, del bien a obtener, la voluntad permanece dormida. Si se obra, es por instinto. Para que la voluntad pase al acto, es necesario que se presente, o se represente, o se conciba un bien.

Por último, no podemos querer una cosa si no la sabemos *posible*. Respecto de lo imposible, sólo podemos formar una aspiración condicional e ineficaz, o un deseo puramente sensible, sentimental, irracional. "Quisiera estar en tu lugar"; "quisiera tener alas", "quisiera ser Dios". Pero sé que ello no es posible, y no lo *quiero* realmente.

Estas observaciones, por elementales que sean, arrojan alguna luz en varias direcciones. Permiten, ante todo, precisar la naturaleza de la tendencia innata que lleva al hombre hacia lo infinito. ¿*Quiere* el hombre *llegar a ser Dios*? No, pues esto no es posible, y él lo sabe. ¿Es arrastrado entonces por una tendencia ciega, irracional? No, pues el hombre tiende por naturaleza a *su perfección*, y no a cambiar su naturaleza por *otra*, por perfecta que sea. ¿Entonces el hombre no quiere a Dios? Todo lo contrario; lo quiere, lo ama como al único bien cuya presencia le traerá la bienaventuranza. Este querer es *natural*, y sin em-

bargo *ineficaz*, pues Dios no puede ser percibido en su realidad concreta si Él mismo no eleva al hombre a un orden trascendente. De ahí el drama de la predestinación; de ahí el problema de lo sobrenatural y de ahí la gracia.

Por otra parte, estamos también en condiciones de abordar el problema de la moral. Pretender que el hombre crea sus propios valores y los hace objetivos para sí mismo eligiéndolos es, dígase lo que se quiera, *subjetivismo* puro. La tesis sólo se sostiene haciendo de la libertad un absoluto y negando a la inteligencia, o a la razón, el poder de alcanzar la verdad. Si por el contrario admitimos que la libertad está subordinada a la razón, y que la razón es capaz de alcanzar verdades que, por ideales que sean, no dejan de estar *fundadas* en la realidad y de ser válidas universalmente, entonces la moral está asegurada. La razón descubre valores verdaderos, que se imponen a la voluntad de todo ser racional. No se imponen "desde fuera" sino "desde dentro" en la medida en que la conciencia, reflexionando, los reconoce como obligatorios para ella.

Y esto aun no es todo. Me pregunto si las observaciones que anteceden no son susceptibles de iluminar el acto de compromiso. Criticar la doctrina marceliana es en cierta manera hacernos guerra a nosotros mismos, pues el "permanente ontológico" no inerte sino dinámico, y que perdura en el fondo de nosotros mismos, no es otra cosa, en última instancia, que lo que la Escuela (aristotélica) siempre ha enten-

dido bajo el nombre de "substancia". Pero he aquí la dificultad: ¿es el hombre el único ser substancial? Un ser incapaz de comprometerse, un árbol, por ejemplo, ¿no es también una substancia? Si lo es, como bien lo parece, lo que caracteriza al hombre, en tanto que sujeto de compromiso, es menos la substancialidad que la inteligencia y la libertad.

¿Cómo hacen éstas posible el acto de compromiso? Desde el punto de vista de la libertad, la promesa, a mi parecer, consiste en *crearse una obligación*. Sea indirectamente, poniéndose en una situación tal que la obligación surja de la naturaleza misma de las cosas: puedo no casarme, por ejemplo, pero si me caso me resulta de ello la obligación de ser fiel a mi mujer. Sea directamente, haciendo obligatorio para mí un valor que por sí mismo no era obligatorio; es el caso del voto de castidad, por ejemplo. Falta el cumplir la obligación, una vez contraída, pero no hay en ello nada más que el ejercicio normal de la vida moral. La perspectiva del tiempo, del porvenir, sin estar, evidentemente, ausente del compromiso, no tiene una importancia primordial: en todo instante de mi vida debo obrar *bien*.

Vale decir que el punto de vista de la libertad, en el compromiso, no es el único, ni el primero, ni el más profundo. Obrar bien es hacer lo que yo *veo* que está bien. Lo objetivo y lo subjetivo se mezclan aquí de manera casi inextricable; pero éste no es más que un caso particular del problema del conocimiento. Lo importante es que el compromiso supone la percep-

ción del bien a realizar en una situación dada: por una parte la inteligencia del Bien en sí, o en general, podría decirse, la intuición del principio primero de la moral, que es analítica: *bonum est faciendum,* hay que obrar el bien. Por otra parte, la aplicación del principio a tal caso particular, que es asunto de "prudencia": estaría bien que yo volviese a ver a este enfermo mañana, sería caridad. Entonces me comprometo, habiendo percibido confusamente todo eso en uno de esos relámpagos de conciencia que son privilegio del hombre virtuoso.

En resumen ¿hemos ganado mucho con rechazar la vieja definición del hombre por el género próximo y la diferencia específica: un animal racional? Nada menos seguro. Este concepto nos proporciona un cuadro en el que viene a organizarse lo mejor posible todo lo que el pensamiento subjetivo, la fenomenología, la analítica existencial, la iluminación de la existencia, la reflexión concreta, etc. han hallado de valedero.

V. Los ojos de la fe

Nos queda por hacer un último esfuerzo, que no es el menos importante ni el menos interesante: encarar el aspecto religioso del movimiento existencialista.

No es posible, en efecto, tratar concretamente del hombre sin tomar posición de una manera o de otra respecto de Dios. Hay un lazo estrecho, y aun una especie de reciprocidad, entre la doctrina de la existencia y la afirmación religiosa. Negado Dios, el hombre se hunde en una absurdidad radical, creatura sin creador; afirmado Dios, la condición del hombre se ilumina, pues se abre sobre una perspectiva trascendente. Pero la inversa también es verdadera: si se admite el reinado del absurdo en la existencia, Dios resulta inútil, queda relegado, en el mejor de los casos, a su Cielo; si, por el contrario, se rechaza la absurdidad en el plano humano, entonces ciertas experiencias adquieren un valor religioso y conducen a Dios.

Consideremos, pues, algunos de los temas religiosos principales del Existencialismo. Están normalmente centrados en la fe, y se puede decir, en último término, que todo se reduce a examinar "los ojos de la fe", según la frase de San Agustín: *habet namque fides oculos suos,* pues también la fe tiene sus ojos. Cosa que haremos desde el punto de vista de la teología católica, pero muy sumariamente como siempre,

y sin ponernos, por poco que sea, como modelo de ortodoxia.

Comenzaremos por recoger en lo esencial el mensaje de Kierkegaard y de Gabriel Marcel.

Que Dios sea para el hombre un *misterio* insondable es evidente; más aun, es lo único evidente a su respecto. Pues por definición, si puede así decirse, Dios sobrepasa la capacidad de todo espíritu creado. Él es Él, y nada le es comparable. Es trascendente, por lo tanto "escondido", y la revelación que nos hace de Sí mismo queda infinitamente lejos de agotar su naturaleza, puesto que debe expresarse en términos humanos para estar a la medida de nuestra debilidad.

De manera semejante, que el Cristianismo sea *paradojal* y aun *escandaloso* es una tesis que él mismo afirma de sí. San Pablo habla de la locura de la Cruz. Idea que puede extenderse a todos los dogmas que constituyen, tomados en conjunto, el misterio cristiano, presentando cada uno de ellos uno de sus aspectos: la Trinidad, la Encarnación, la Redención, la Eucaristía, la gracia, el pecado original, etc. Sobrepasan a la razón, vale decir, no pueden ser demostrados, y a la inteligencia, vale decir, no pueden ser comprendidos.

De ahí se sigue que la fe es *oscura*, en tanto que modo de conocimiento, y que es una actitud *libre*, no obligada por la evidencia de su objeto. De suerte que no es desacertado caracterizarla como un *salto* a una esfera sobrenatural, o como una conversión. Puede,

sí, ser preparada de múltiples maneras, en el orden intelectual, en el orden moral y aun en el orden sensible, pero no puede ser transmitida de un hombre a otro por ningún medio, ni siquiera —y quizá menos que de cualquier otra manera— por vía de demostración. Es, pues, un acto estrictamente *personal*, que se opone contradictoriamente a la "ciencia". "Creer o verificar, decía otrora Brunschvicg, la alternativa es ineluctable"; y tenía razón; no se puede a la vez creer y saber la misma cosa. No quiere decir esto que la ciencia sea obra de una razón impersonal, y por tanto objetiva, mientras que la fe sería un acto individual, y así subjetivo: ésa es la expresión de un idealismo crítico que no podemos admitir, pues la Razón no existe, y la ciencia, como la fe, es obra de un hombre existente. Pero sin embargo la escisión es terminante. Se presenta o bien del lado del objeto, según que éste es o no evidente; o bien del lado del sujeto, según que la voluntad impera o no, directamente, la adhesión. El sabio se nutre de las evidencias que están a su alcance, el creyente penetra en un dominio oscuro; el creyente otorga su fe espontáneamente, porque quiere; el sabio sólo se rinde a la verdad si se siente obligado a ello.

Vale decir que la fe no es un acto de pura inteligencia, un acto cerebral, en cierta manera. Todo el hombre se compromete en él, no sólo en razón de las consecuencias que su adhesión tendrá sobre su vida, sino en razón de la naturaleza misma del acto: la fe es un don total de sí, que pone al creyente en

relación personal, en comunicación, con su Dios. Detallemos un poco más esto.

En primer lugar, la vida religiosa es *soledad ante Dios.* No excluye una religión "comunitaria", que responda a la naturaleza social del hombre; al contrario, la requiere, la exige, tanto para fundarse, *fides ex auditu* (la fe por lo que se ha oído), como para extenderse. Pero es primordialmente *interior.* La práctica y los ritos son nada, o menos que nada, si no son la expresión de un impulso, de una consagración interior. Por otra parte, cada creyente halla a Dios bajo un aspecto, según un matiz que le es propio; tiene *su* Dios que no es el de los otros. Aunque sea para todos en realidad el mismo Dios, sus rostros son diversos, tan diversos como sus fieles. Y más aun: por la fe, porque se pone en presencia de Dios, el hombre se descubre *pecador.* No solamente se siente incapaz de realizar por sí solo algún bien sobrenatural, y por lo tanto se siente dependiente en todo momento de la gracia en cuanto a su ser cristiano; no solamente se conoce participante del pecado del primer hombre, cuyas consecuencias siente, por otra parte, en sí mismo bajo la forma de las tres concupiscencias; sino que conoce sus pecados, su propia y personal culpabilidad. El creyente, podemos decir con Kierkegaard, es un hombre que se presenta ante Dios como pecador.

Pero ¿no será posible cierto progreso en la inteligencia de los misterios? Sin duda alguna; ése es todo el esfuerzo del teólogo, y no hay cristiano que no sea en alguna medida teólogo, si se toma el trabajo

de reflexionar sobre lo que cree. Pero lo que aquí importa subrayar es que este progreso no es posible sino a partir de la fe, fundándose en una adhesión al misterio. *Crede ut intelligas*, cree para comprender. Esto, por lo demás, se verifica constantemente. El incrédulo que se arriesga a hablar del Cristianismo da generalmente al cristiano la impresión de que "no comprende nada de eso". Lo cual no significa, empero, que el creyente *comprenda* su fe, sino que el incrédulo, al considerarla *desde fuera*, por hipótesis, comete respecto a ella casi inevitablemente los más groseros errores. Nada, ningún esfuerzo de inteligencia y de objetividad, puede reemplazar la adhesión cordial que hace ver al Cristianismo *desde dentro*. Y lo que es más, las pruebas mismas que da la apologética, que Pascal no dejaba de tener en cuenta, y que son, en efecto, sólidas aunque extrínsecas, por ejemplo las profecías, los milagros o la perpetuidad de la Iglesia, esas pruebas no adquieren un sentido, un valor probatorio, sino para el que ya cree, o al menos comienza a creer. Objetivamente, siempre son discutibles, si no en cuanto a su materialidad, al menos en cuanto a su alcance. No son "necesitantes", en todo caso, porque son extrínsecas, porque no hacen manifiesta en sí misma la verdad de los dogmas cristianos. Lo cual no es, en último término, más que otra manera de decir que la fe es libre.

Pero eso no equivale a decir que es incierta. Al contrario, es absolutamente firme. Trasciende el dominio de la opinión, caracterizado por su fluctuación,

por el temor de un error; la fe pertenece al dominio de la certeza. Más aun, es la más cierta de las certezas. Y no solamente desde el punto de vista subjetivo, pues no sería entonces más que una "opinión vehemente", como dicen los teólogos. Es objetivamente cierta, porque se funda en último análisis en *la palabra de Dios*. El número de los intermediarios, el transcurso del tiempo, no importan para nada. Creer en Dios, es precisamente captar más allá de todos los testimonios humanos, gracias a ellos y en ellos, por cierto, pero aun así por encima de ellos, el mensaje del cual son portadores como emanado de Dios y garantido por Él. Ninguna verdad puede estar más asegurada, ni aun nuestras propias evidencias.

Estas observaciones pueden bastar para señalar un acuerdo de principio con algunas tesis existencialistas. Tiempo es ya de que nos transportemos, por así decirlo, al otro extremo del terreno, y señalemos un vigoroso desacuerdo. No podemos admitir que la fe sea *absurda* y la idea de Dios *contradictoria.*

Las dos tesis no dejan de tener relación. Podría pensarse que si Dios es contradictorio, como lo declara Sartre, el ateísmo se sigue necesariamente. Pero no. Sartre no es ateo sino en el plano filosófico, en una perspectiva en que la razón, o más precisamente el principio de contradicción, reinan como dueños absolutos, y en el plano religioso en una perspectiva en que la fe es racional, es decir, subordinada ella también al principio de contradicción. Pero un Kierkegaard podría muy bien adoptar la tesis sartriana y

continuar creyendo. "¿Dios es contradictorio? Precisamente *por eso creo* en Él", respondería. *Creo quia absurdum,* lo creo porque es absurdo, más pura será la fe. En el límite, la absurdidad absoluta es lo contradictorio: será la prueba suprema de la fe, la prueba absoluta.

Para nosotros, si Dios es contradictorio, no existe, y no podemos creer que lo sea porque la fe no es un salto al absurdo, sino una actitud racional. Asimismo, Dios sólo es contradictorio en el espíritu, o más bien en el lenguaje, de Sartre. Es lo que trataremos de demostrar.

La fe, en primer lugar, es *un acto de inteligencia,* aunque implique una elección y sea psicológicamente libre. No es un sentimiento de confianza, no es una pasión, siquiera infinita; es un juicio, y más precisamente, *un juicio de existencia.* Su fórmula primera no es de forma refleja: "Creo en Dios", sino de forma directa: "Dios existe", así como la forma primera del juicio de existencia es "esto es", o "existe", y no "yo afirmo que esto existe". Pero ¿es el juicio un acto de inteligencia? Ciertamente; más aun, es el acto principal de la inteligencia, al cual están ordenados los demás, pues la inteligencia es en el hombre la única función de *verdad.* Esto sea dicho para apartar toda teoría "voluntarista" del juicio, y consiguientemente de la fe. Es una simple cuestión de hecho y de vocabulario: la voluntad tiende al bien, la inteligencia ve y afirma lo verdadero.

Pero eso no lo arregla todo. Aun admitiendo que

la fe sea de orden intelectual, se podría sostener que es un *sacrificio* del entendimiento: obediencia, sumisión, servidumbre, en el fondo esencialmente un renunciamiento. Y en verdad, que haya renunciamiento en la fe es evidente: la inteligencia adhiere a una verdad que la sobrepasa, que ella renuncia a comprender y a demostrar. La fe no es, sin embargo, un acto *ciego*.

La crítica del *fideísmo* ya no tiene objeto. Un asentimiento sin razón, enteramente determinado, por lo tanto, por el sentimiento, la pasión o la voluntad, es propio del *fanatismo*. Boussuet estigmatizaba esta actitud como "el mayor desarreglo del espíritu". Y en efecto ella es *infra-humana*; supone que el hombre se ha despojado de la humanidad, como quería Pirrón, que ha abdicado la razón que constituye su ser. En ningún caso, no menos en el dominio religioso que en los demás, el sacrificio de la inteligencia, en el sentido pleno de la palabra, podría ser bueno, pues la inteligencia es nuestra única luz. En definitiva el *credo quia absurdum* es la divisa de un hombre que se adhiere a Dios por todo su ser *excepto* por aquella parte de su ser que lo hace hombre.

Para que el asentimiento sea humano requiere razones, al menos oscuramente percibidas. Esto es verdad aun en el niño, aun en el carbonero. En estos casos extremos, se puede aun discernir motivos intelectuales que basten para esclarecer la fe. Creer por la palabra de sus padres, de quienes le vienen en el momento preciso todo bien y toda respuesta; creer

por la palabra de su párroco, tan virtuoso, prudente e instruído, es razonable. Más aun, es perfectamente razonable, cuando no se es capaz de algo mejor.

Pascal, San Agustín y Santo Tomás de Aquino, coincidiendo por una vez en un mismo humanismo porque es parte integrante de la tradición cristiana, han dicho a este respecto la última palabra: "La razón no se sometería jamás si no juzgara que hay ocasiones en las que debe someterse"; "no se creería jamás si no se viese que hay que creer".

Así, para poder creer en Dios, es necesario ante todo que Dios no sea intrínsecamente contradictorio, que sea al menos "posible". Pero no es éste el caso, se nos dice. Dios debería ser a la vez "en sí" y "para sí", idéntico a sí mismo para ser *absoluto*, y distinto de sí mismo para ser consciente y libre, es decir, *sujeto*. Lo cual es imposible.

Antes de discutir la cuestión, podemos ya hacer notar dos cosas: En primer lugar, que la descomposición del hegelianismo no nos atañe en modo alguno, ya que no somos hegelianos. Saber si el "en sí" (tesis) y el "para sí" (antítesis) pueden o no llegar a coincidir en el término de la dialéctica y dar un "en sí-para sí" (síntesis) que sería el Espíritu universal, es un problema cuya resolución dejamos a otros. El Dios de los cristianos nada tiene de común con el Espíritu de Hegel, que *se desarrolla* en la lógica y en la historia como en dos planos paralelos, y acaba por *encarnarse* en el Estado prusiano. Lo menos que puede

decirse es que respecto a *este* Dios, el ateísmo se impone al cristiano.

Por otra parte, cada uno tiene el Dios que se merece. Los filósofos se juzgan a sí mismos por el rostro de Dios que sus filosofías les conducen a dibujar. Si el empleo de ciertos términos, heredados de Hegel, o con más amplitud, si el desarrollo de una filosofía lleva a este resultado de que Dios es "imposible", eso sólo prueba una cosa: que esas nociones son inutilizables y esa filosofía es falsa. La fe sirve en este caso de "regla negativa". Por la sola afirmación de sus certezas, estigmatiza y condena el error.

Pero estas observaciones no pueden dispensarnos de examinar el problema en sí mismo. La dificultad proviene de la división del ser en *en sí* y *para sí*. ¿Qué vale esta oposición? No carece, por cierto, de valor, pues hay una diferencia evidente entre el ser de las cosas y el ser del *hombre*. Pero es simplista y facticia.

Simplista, pues no hay solamente dos tipos de ser, hay una multitud: el ser material, el ser viviente, el ser consciente, el ser espiritual; el ser posible y el ser real; el ser sustancial y el ser accidental; el ser contingente y el ser necesario; el ser finito y el ser infinito, etc. Reducir esta diversidad a la oposición única del *en sí* y el *para sí* es desconocer gravemente la riqueza del ser, es en cierta manera imponer al ser un cuadro rígido y estrecho que le repugna y al que hace estallar.

Y esto sería poco si la oposición fuese rigurosa. Pero ¿consiste verdaderamente la conciencia en intro-

ducir la nada en el seno de una masa material compacta, idéntica a sí misma? Sin duda la conciencia supone un cierto "desdoblamiento", una especie de "distancia" interior; es relación de sí a sí. Pero la distancia es puramente *intencional*, y se funda sobre una *identidad*, sobre una coincidencia ontológica. Si el ser material no es consciente, es porque está *disperso* en el espacio y en el tiempo, porque es en sí mismo extenso y móvil, incapaz, literalmente, de recogerse. La conciencia es *sintética*. Sólo es posible en un ser cuya unidad trasciende la espacialidad y la temporalidad. Su fórmula es: "yo soy *yo*". No exige ningún desdoblamiento *real* entre *yo* y *yo mismo*, o podríamos decir entre *yo* y *mí*. Al contrario, precisamente porque hay identidad en el ser puedo ser consciente de mí mismo.

La conciencia no es, pues, una "enfermedad del ser". Es más bien la señal de una perfección, de una intensidad superior. Como el ser, la conciencia también supone grados. Nada impide entonces admitir que Dios sea perfectamente idéntico a sí mismo, simple, y *por consiguiente* esté dotado de una conciencia perfecta o, si se prefiere, adecuada.

Falta examinar ahora algunos puntos más delicados. Los extremos son brutales: es sí o es no. Pero entre ambos se extiende una zona indecisa en que a menudo es sí y no, no y sí. Tales, entre muchas otras, las cuestiones de la *fe filosófica*, de la fe como *compromiso*, de la definición de Dios como *Tú absoluto*, y de la *teología negativa*. Limitémonos a rozarlas.

La existencia de Dios es el primer artículo del *Credo*: es un dogma revelado. ¿Vale decir que es *indemostrable*, como el dogma de la Trinidad, por ejemplo, que no es accesible sino a la fe? Mucho se desprestigian las pruebas clásicas de la existencia de Dios. Es verdad que ya no se les reprocha, como durante la era postkantiana, un uso abusivo del principio de causalidad. Solamente se hace notar que jamás convencen a nadie. Sólo se declaran satisfechos con ellas los que ya creen en Dios, y por lo tanto no tenían necesidad de pruebas. Así, la fe es anterior a la prueba; no sin duda una fe sobrenatural, fundada en la revelación, sino una fe de orden filosófico, que capta oscuramente *la presencia* de Dios en el corazón mismo de la existencia humana.

El horror al racionalismo es excelente, pero a condición de que no degenere en un desprecio de la razón, de esa razón que es en nosotros el reflejo de la inteligencia divina. ¿Se puede, en primer lugar, juzgar el valor de una prueba por el número de hombres que convence? Este criterio numérico evidentemente es nulo; uno solo puede muy bien "tener razón" contra todos. Y de hecho ¿es cierto que las pruebas de la existencia de Dios no satisfacen más que a los creyentes? Nada sé de ello; nadie sabe nada de ello. Es el tipo de la afirmación gratuita, pues sería necesaria una encuesta que jamás se ha hecho. Por otra parte, también hay que hacer entrar en la cuenta la dificultad de *comprender*. No solamente las pruebas tienen un fundamento crítico y metafísico muy complejo,

sino que se desarrollan en un dominio en el que los prejuicios son innumerables, y a menudo invencibles. Es muy posible que la fe sea necesaria, psicológicamente, para la captación de la prueba; su papel sería en tal caso restituir, en cierta manera, la razón a sí misma, hacerle recobrar su lucidez natural. En cualquier caso, nada hallo de "blasfematorio", a diferencia de Gabriel Marcel, en la expresión: problema de Dios. Dios es misterio, es verdad, y por más de un título; pero eso no impide que constituya *también* un problema para el filósofo. Al contrario, es lo más normal para quien pretende alcanzarlo al término de una *explicación metafísica* del ser contingente, y alcanzar por la razón la fe.

¿Qué pensar ahora de esa fe filosófica que se cree que reemplaza o funda todas las pruebas? Hablando claramente, temo que sea *una degradación* de la fe sobrenatural, y que no ofrezca ningún valor, ni religioso ni filosófico.

Obvio es decir que si alguien nos afirma que percibe oscuramente la presencia de Dios, le creeremos bajo su palabra (con la única condición de que nos dé pruebas, por lo demás, de que es sano de espíritu). Pero le preguntaremos cómo sabe que es *Dios* lo que él percibe, si no tiene de antemano alguna idea de Él. Los místicos verifican experimentalmente el dogma cristiano; éste da un sentido y una garantía a su experiencia. Pero un filósofo que se coloca al margen de toda religión revelada se priva de esta luz; y si además es existencialista, se priva igualmente de la

luz que podría aportarle su razón. ¿Qué resulta? Que zozobra en la noche. Se condena a llamar Dios a no importa qué cosa, con tal que sea algo suficientemente oscuro, y que se incline a ello con intensidad suficiente. Esta actitud es, desde el punto de vista religioso, pura *idolatría,* y desde el punto de vista filosófico un *subjetivismo* absoluto. Es el exacto remedo, o la extrema perversión, de la vida espiritual y de la vida intelectual.

Esto nos lleva a intentar una precisión concerniente al tema marceliano del compromiso, pues en el fondo es el mismo problema. La fe implica un compromiso, es verdad. Pero la cuestión que aquí se plantea es ésta: ¿el compromiso, por una parte, basta para constituir la fe, y, por otra, es posible sin algún fundamento racional?

¿Cree uno realmente si no sabe lo que cree? Mucho lo dudo. *Saber lo que se cree* es una expresión aparentemente contradictoria, pues hay oposición entre *creer* y *saber*. Pero extremando las oposiciones se cae en el absurdo. No se trata aquí de la "ciencia" en el sentido pleno y técnico del término, sino de un conocimiento, de un elemento intelectual, representación, noción, concepto, idea, poco importa como se llame. Y de nuevo la fe no tiene por objeto el concepto, menos aun su fórmula verbal, sino que se refiere a la realidad concreta significada, designada por ellos; por eso se dice, cuando se quiere precisar el estatuto crítico de la fe, que ella es de orden *intuitivo,* y no difiere esencialmente de la experiencia mís-

tica. Pero el concepto sigue siendo necesario para proporcionar al espíritu un "objeto" en el cual creer, para hacer surgir la fe dirigiéndola hacia algo. ¿Qué sería un acto de fe "pura"? Una intención sin término, una afirmación sin contenido, un don de sí a nadie. He ahí lo que sería: verdaderamente, formalmente contradictorio.

Pero no se trata de eso. Dios mismo, se nos dice, Dios en su realidad concreta se revela al creyente por y en su compromiso. Esto ya va mejor, pero no del todo. La dificultad reside en el instante, en el primer momento del compromiso. Si *no sé nada* de Dios antes de comprometerme, mi acto será estrictamente ciego, no sólo irracional sino irrazonable. Volvemos por un camino desviado al fideísmo, pues todas las claridades futuras no disipan en nada la oscuridad presente. *Para* poder comprometerme humanamente, debo en alguna manera conocer a Dios.

Claro está que hay una diferencia radical entre tratar a Dios como un *él* y reconocerlo como un *tú*, entre hablar de Dios o invocarlo. Pero no estoy persuadido de que la segunda actitud, con exclusión de la primera, sea característica de la fe. Naturalmente las definiciones de nombres son libres, y si se conviene en reservar el nombre de fe a la invocación, nada hay que decir. Temo empero que esta noción sea estrecha: la fe no se confunde con la plegaria. Conduce a ella, la fundamenta, pero la "especulación" también puede desempeñar el mismo papel.

Pues en primer lugar la razón, si se la conduce

bien, concluye *la existencia* de Dios, y el pensamiento, por abstracto que sea, lo capta como *persona.* El Dios de los filósofos es un *Dios vivo,* con el cual son posibles las relaciones personales. La especulación no es quizá la oración, formalmente, como actitudes interiores, por más que la distancia no sea muy grande entre la especulación y la contemplación, que es la más alta forma de oración. Pero en todo caso la especulación teológica se acaba normalmente en actos de adoración, de alabanza, de amor, respecto del Creador.

A la inversa, la fe está entera desde que se ha formulado de manera absoluta el juicio "Dios existe". No implica de suyo un esfuerzo de *piedad,* puede existir sin esperanza y sin amor, como la Escritura lo afirma de los demonios, *credunt et contremiscunt,* creen y se estremecen, y como los teólogos lo dicen de los pecadores que no han perdido la fe. Esta concepción intelectualista puede parecer horriblemente fría; pero es también verdad que la vida espiritual es algo mucho más profundo, *duro* y viril que cualquier especie de sentimiento. La totalidad del hombre se integra en ella, por otra parte, y está bien claro: la esperanza y la caridad, la piedad y la práctica; pero esta vida no se mantiene sino a condición de estar fundada en la roca, vale decir, en una percepción de la verdad.

¿Qué vale, por último, la definición de Dios como Tú absoluto? Su fin es apartar de Dios toda "objetividad", afirmarlo como "subjetividad" pura. A nuestro modo de ver, ése es su error. En primer lugar,

no logra hacerlo. Inútil es, sin duda, volver sobre un punto ya tratado: no se elimina fácilmente la noción de objeto. Decir sencillamente "*el* Tú absoluto" ya es objetivarlo. La única expresión "subjetiva" sería la confidencia de las invocaciones que el existencialista dirige en su corazón a su Dios; pero aun ahí la objetividad volvería a introducirse subrepticiamente: Dios como persona es el objeto de su amor. Además, suponiendo que se lograra este fin ¿qué resultaría de ello? Una "teología negativa", y aun una teología *puramente* negativa. Y eso es una monstruosidad, como en general toda posición pura, pero todavía cien veces peor porque se trata de pureza en lo negativo.

No hay teología que no implique una fase o un aspecto de negatividad. Admitida, en efecto, bajo una forma cualquiera, la trascendencia de Dios, resulta que no se puede decir nada de Él sin negar al mismo tiempo el modo humano de lo que de Él se dice. Su misma existencia, —sea afirmada por fe o por razón, poco importa— no es comparable a ninguna otra; no es contingente y temporal como la existencia humana, de suerte que si se tenían por sinónimos los términos de existencia y contingencia, se debería decir que Dios no existe. Lo mismo ocurre con la subjetividad, la libertad y todos los demás atributos. No hay el menor "lazo" en la afirmación teológica (al menos para quien comprende su movimiento) y el problema de los nombres divinos siempre ha sido el centro de las preocupaciones de los teólogos.

Pero ¿qué sería de la teología si se atuviera es-

trictamente al procedimiento negativo? Se abismaría en el vacío absoluto. Desde el punto de vista del objeto, desembocaría en la nada. Su último recurso, para evitar el ateísmo, sería *sustantivar lo negativo*, como lo han hecho, por lo demás, algunos místicos que llamaban a Dios *La Nada*; pero si se salvaban era confundiendo lo indefinido como lo infinito. Como actividad de pensamiento, se absorbería en su esfuerzo para apartar de Dios todas las cualidades a medida que fuera naciendo la tentación de atribuírselas, y viviría gracias a esta tentación que continuamente renace, extinguiéndose en el momento en que hubiera alcanzado su fin, por falta de un sujeto a quien rehusarle cualidades, y por falta de atributos que negar de este sujeto.

El único método teológico válido, posible, es la *analogía,* que reúne sin contradicción la afirmación y la negación. Desarrollar este punto nos llevaría muy lejos; por lo demás, es trabajo que ya se ha hecho hace mucho tiempo. Observemos solamente que nadie, en efecto, escapa a la analogía cuando se trata de Dios. No sería difícil, en particular, mostrar que ella está presente en la definición de Dios como Tú absoluto. Pero dejemos eso.

Para terminar, quizá conviene indicar sumariamente cómo aparece la existencia a los ojos de la fe, o más exactamente cómo ve el cristiano su propia existencia.

Si enfocamos la vida humana en la perspectiva *sobrenatural* en que la fe nos hace penetrar, es decir,

a la luz del Evangelio, lo que encontramos como eje de referencia y criterio de juicio es la idea de *salvación*. Para el cristiano, rescatado por el sacrificio de Cristo y viviendo de la gracia, no hay fracaso absoluto. El cristiano no *es* Dios, pero posee a Dios; mejor, *participa* de la naturaleza divina, está divinizado, de suerte que su ser, sus facultades y sus actos, su tiempo, sus fracasos, sus sufrimientos y su misma muerte, todo "se salva", todo sirve para la gloria de Dios, para el bien de sus hermanos y para su propia santificación, todo tiene valor de eternidad. Además, por la gracia se establece una comunicación vital entre todos los hombres convertidos en miembros de Cristo; un mismo Espíritu los anima, un mismo Pan los alimenta. La comunión de los Santos libra a los cristianos de su soledad, hace de todos "un solo cuerpo", en un absoluto respeto de las vocaciones individuales. Por último, cualquiera sea el peso de su vida temporal, cualesquiera sean su angustia y su aflicción, el cristiano conserva, o más bien cultiva la esperanza, como una virtud ligada a la fe, porque sabe que Dios lo ama personalmente, dispone todo para lo mejor, y hará triunfar al fin de los tiempos la justicia.

El cristianismo es profundamente optimista, al menos para los que saben amar. *Diligentibus Deum, omnia cooperantur in bonum.* Para los que aman a Dios, todas las cosas concurren al bien.

ÍNDICE